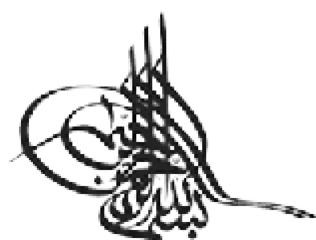


DİB
YAYINLARI
ilmi eserler



PEZDEVÎ'NİN KELÂMÎ GÖRÜŞLERİ

Doç. Dr. Selim ÖZARSLAN





PEZDEVÎ'NİN KELÂMÎ GÖRÜŞLERİ
Doç. Dr. Selim ÖZARSLAN

Grafik Tasarım
Hasan YILDIRIM

Tashih:
Mehmet Ali SOY

Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları/795
İlmî Eserler/132
2. Baskı, 2013 - Ankara
Din İşleri Yüksek Kurulu Kararı
04.02.2009/18

Baskı:
Korza Yay. Bas. San.Ltd.Şti
Tel: (0.312) 342 2208
2013-06-Y-0003-795
ISBN: 978-975-19-4822-9
Sertifika No: 12930

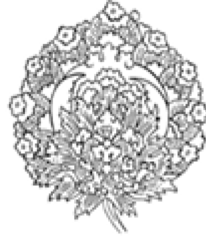
© Diyanet İşleri Başkanlığı

İletişim:
Dini Yayınlar Genel Müdürlüğü
Basılı Yayınlar Daire Başkanlığı
Üniversiteler Mah. Dumlupınar Bulvarı
No: 147/A 06800 Çankaya/ANKARA
Tel: 0312 295 72 94
Faks: 0312 284 72 88
e-posta: diniyayinlar@diyanet.gov.tr

Dağıtım ve Satış:
Döner Sermaye İşletme Müdürlüğü
Tel: (0.312) 295 71 53 - 295 71 56
Faks: (0.312) 285 18 54
e-posta: dosim@diyanet.gov.tr

PEZDEVÎ'NİN KELÂMÎ GÖRÜŞLERİ

Doç. Dr. Selim ÖZARSLAN



ÖN SÖZ

Ebu’l-Yusr Muhammed Pezdevî kendisi ve eserleri üzerinde çok az çalışma bulunan önemli Mâtürîdî kelamcılarındandır. Kelam, ilahî söz olan Kur’an-ı Kerim’in temelde itikat ve inançla ilgili ayetlerinin anlaşılması ve yorumunu esas alan, İslamî ilimlerin de temelini oluşturan bir bilim dalıdır. Diğer bir deyişle kelam (teoloji), Allah, insan ve kainat arasındaki ilişkiyi irdeleyen, âlemde olup biten tüm olgu ve olayları Allah ile irtibatlandırıp ilişkilendiren insanî bir ilimdir.

Miladi VIII.yüzyılın başlarından itibaren bu ilimle uğraşan Müslüman düşünürler olm uştur. Bu Müslüman bilginler birbirlerinden farklı metotlarla dinin inançla ilgili esaslarını yorumlamaya tabi tutmuşlar, bunun sonucunda da düşünüş ve yöntemde farklı kelam ekolleri teşekkül etmiştir. Bunlardan birisi de Ehl-i sünnetin önemli bir kanadını oluşturan Mâtürîdî kelam ekolüdür. Bu ekol bugün Özbekistan Türk Cumhuriyeti’nin sınırları içerisinde kalan Semerkand’ta İmam-ı A’zam Ebû Hanife (80-150/699-767)’nin görüşlerine temelde bağlı kalarak Ebû Mansûr Mâtürîdî (ö.333/944) tarafından kurulmuştur.

Bilindiği gibi vahyi ve aklı dinin temeline koyan Mâtürîdî kelam ekolu[1], kuru cedel ve münakaşa zihniyetinden uzak kalarak Müslüman inançlarını açıklama ve yorumlamaya tabi tutmuş, bu metot üzerine görüşlerini bina etmiştir. Bu sebeple İslam inançlarının yeni Müslüman olmuş geniş halk kitlelerince kabul edilmesinde çok önemli bir fonksiyona sahip olmuştur. Söz konusu fonksiyonun yerine getirilmesinde bu kelamî okula düşünsel bazda bağlı kelamcıların zihnî ve entelektüel çabaları yadsınamaz bir gerçekliktir.

Bu olgudan hareketle genelde kelam ilmine özelde ise Mâtürîdî kelamına Türk bilgin ve düşünürlerinin katkısı göz ardı edilemeyecek kadar büyük olmuştur. Mâtürîdî kelamına *Usulu’d-Din* isimli eseriyle katkıda bulunan Türk bilginlerden birisi de Ebu’l-Yusr Muhammed Pezdevî (421-1027/ 493-1099)’dır. Biz bu mütevazî çalışmamızla Hanefî-Mâtürîdî kelam sistemine büyük ölçüde bağlı Pezdevî’nin kelamî görüşlerini ana hatlarıyla ele alıp incelemeyi hedefledik. Bundaki amacımız da; Hanefî-Mâtürîdî eksenli din anlayışına sahip olan milletimizin söz konusu inançlarının temellerini ortaya koymaktır.

Pezdevî’nin kelamî görüşlerini merkeze alan çalışmamızda takip ettiğimiz plan, zorunlu birkaç yer dışında Pezdevî’nin planıyla örtüşmektedir. Ancak konunun iyice anlaşılması ve okumayı kolaylaştırmak amacıyla kitabın orijinalinde bulunmayan başlıklara yer verdik. Buna göre çalışmamız, Pezdevî’nin hayatı, kimliği ve yaşadığı bölge, eserleri ve metodunu açıklayan özlü bir girişten sonra altı bölümden oluşmaktadır. Bilgi Âlem ve Allah Anlayışı başlığını verdiğimiz birinci bölümde; bilginin neliği, âlemin mahiyeti ve dinin aslını oluşturan Allah’ın varlığı ve birliğiyle ilgili konulara yer verilmiştir. Peygamberlik Anlayışı başlığını taşıyan ikinci bölüm, nübüvvete ilişkin görüşlerini ele almaktadır. Üçüncü bölümde insan fiilleri sorunu ele alınmaktadır. İman ve İslam ismini alan dördüncü bölümde, imanın neliğiyle ilişkin çeşitli görüşleri irdelenmiştir.

Ahiret başlığını taşıyan beşinci bölüm, Pezdevî’nin ikinci hayatın mahiyeti ile ilişkin görüşlerini ve onunla ilgili diğer sorunları içermektedir. Devlet başkanlığı/

İmamet/ Politika ismini taşıyan altıncı bölümde, onun siyasete ilişkin görüşleri ele alınmış, Nesefi'nin konuyla ilişkin görüşlerinden de yararlanılmak suretiyle sorun ayrıntılarıyla tartışılmıştır.

Çalışmamızda takip ettiğimiz yöntem, kaynak taraması sonucu elde edilen verilerin betimleme ve çözümlemeye dayanarak işlenmesinden ibarettir.

Araştırmamız çok meşhur bir kaç yazılım dışında Türk Dil Kurumu'nun son baskısı olan imlâ kılavuzuna göre yazılmıştır.

Buradaki bilimsel çabamız Mâtürîdî kelamcısı Pezdevî'nin kelamî görüşlerini ortaya çıkarmak ve Türk okuyucusu ve biliminin istifadesine sunmaktır. Daha kapsamlı ve mükemmel çalışmalar için öncülük ve teşvik unsuru olması da temennilerimiz arasındadır.

Çalışmamızın bu hale gelmesinde görüş ve tenkitlerinden yararlandığım saygıdeğer hocalarıma, araştırmalarım sırasında bana özverili bir şekilde destek olan eşim Beyhan Hanımefendiye ve kaynak temini ve şimdi hatırıma gelmeyen birçok hususta emeği geçen mesai arkadaşlarıma teşekkürü yerine getirilmesi gereken bir borç bilir, şükranlarımı sunarım.

Doç. Dr. Selim Özarslan
Elazığ - 2008

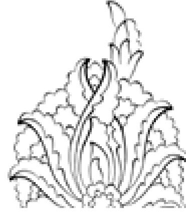
---

[1] Mâtürîdî, Ebu Mansur, *Kitabü't-Tevhid*, Thk. Fethullah Huleyf, Daru'l-Câmiati'l-Mısrıyye, İskenderiye, trs, 4.

Kısaltmalar

A.g.e : Adı geçen eser
A.g.m : Adı geçen makale
A.Ü.İ.F.D. : Ankara Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi
A.Ü.İ.F.Yay. : Ankara Ünv. İlahiyat Fak.Yayınları
a.s. : Aleyhi's-Selam
Ayrıca bkz. : Ayrıca bakınız.
b. : bin (oğul)
Bkz. : Bakınız
c. : Cilt
Çev. : Çeviren
DİA. : Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi
E.R : Encyclopedia of Religions
E. Ü. İ. F. D : Erciyes Üniv. İlâhiyat Fak.Dergisi
Haz. : Hazırlayan
İ.A : İslam Ansiklopedisi
Krş. : Karşılaştırınız
MÜİFV. Yay : Marmara Üniv. İlahiyat Fak. Yay.
Neşr. : Neşreden
No: : Numara
Ö. : Ölüm Tarihi
s. : Sayfa
T.D.V.Yay. : Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları
Terc. : Tercüme eden
Thk. : Tahkik eden
trs. : Tarihsiz
T.T.K.B : Türk Tarih Kurumu Basımevi
vb. : Ve benzerleri
vd. : Ve devamı
vol. : volume (cilt)
Yay. : Yayınları

GİRİŞ



1. Hayatı

Tam adı Ebu'l-Yusr Muhammed b. Muhammed b. Hüseyin b. Abdülkerim el-Pezdevî olan kelamcımız, Fahrü'l-İslam lakaplı Ebu'l-Usr Ali Muhammed el-Pezdevî'nin kardeşi olup, 421/1027' de Nesef'e bağlı Pezde'de[2] doğduğu tahmin edilmektedir. İlköğrenimini babasından onun da dedesi Ebu Muhammed Abdülkerim (ö.390/1000)'den bu sonuncunun ise Mâtürîdî kelam okulunun kurucusu Ebu Mansur Matüridi'nin öğrencisi olup Fıkıh ve Kelam ilmini ondan okuduğu kaynaklarda belirtilmektedir.[3] Muhammed Pezdevî, daha sonra devrinin büyük Hanefi bilginlerinden olan Şeyh İmam Ebu'l-Hattab ve Ebu Yakub Yusuf b. Muhammed en-Nisâburî gibi ulemadan ders okumuştur. Daha başka âlimlerden de ilim tahsil ettiğini belirtmekle beraber, bunların isimlerini zikretmemektedir.

Pezdevî, kendinden önceki Hanefi-Mâtürîdî fıkıh eserlerini okuduğu gibi, Eş'arî kelam ekolünün kurucusu Ebu'l-Hasan el-Eş'arî (ö.324/936)'nin kitaplarından bazılarını da incelemiştir. O bağlı olduğu ekolün dışında kalan felsefecilerin ve kelamcıların Tevhid ilmine dair eserlerini de okumuş, gözden geçirmiştir. Bunlara örnek verecek olursak İslam filozoflarından İshak el-Kindî (ö. 260/873) ve el-İsfirazî'nin, Mutezile'den Ebu Ali Cübbaî (ö.303/916), el-Kabî (ö.319/931), İbrahim en-Nazzam (231/846) ve Kadı Abdulcabbar'(ö.415/1024)ın, Mücessime'den Muhammed b. Heysâm'ın eserlerini anabiliriz. Ancak o bu gibi eserlerden yararlanılmasını pek doğru bulmamaktadır.[4] Pezdevî, kelam ilminin yanında fıkıh ilmiyle de uğraşmış, Semerkand'da hâkimlik (eski deyimle kadılık) yapmış, bu şehirde Selçuklu Sultanı Melikşah'ın ordusunun şehri kuşatmasına tanıklık etmiş, Buhara'da 493/1099'da vefat etmiştir.[5]

2. Kimliği ve Yaşadığı Bölge

Ebu'l-Yusr Muhammed Pezdevî'nin hangi milletten olduğu konusunda kaynaklarda açık bir ifadeye rastlanmamaktadır.[6]

Onun yaşadığı topraklar İslam'dan önce olduğu gibi İslam'dan sonraki dönemlerde de çeşitli din ve milletlerin egemenlik mücadelesi verdiği bir bölge olduğundan etnik ve kültürel açıdan insicamsız bir görünüm arz etmiştir. Bu durumda bölgenin ekonomik ve stratejik yapısının etkisi olduğu söylenebilir. Bölgede İranlılar ve İran-Turan karışımından oluşan Tacik unsurların bulunduğu

bilinse de bölgenin asıl yerlilerinin Türkler olduğu bilinmektedir. Bölgede Türklerin hâkim unsur olarak askeri gücü elinde bulundurmaları zamanla Nesef başta olmak üzere çevredeki diğer şehirlerin Türkleşmesine ve söz konusu İranî unsurların yok olmasına zemin hazırlamıştır. Kaynaklar Nesef'te Farsça konuşanların çoğunun Türk olduğunu ifade etmektedir.[7] Bu sebeple Pezdevî'nin de Türk olması kuvvetle muhtemeldir. Ancak Pezdevî'nin İslam dışı inanç gruplarından söz ederken, Mecusiler, Müşrikler, Felsefeciler ve Hindlerin yanında Türklerden bazılarını da zikretmiş[8] olması onun Türk olmadığı şeklinde anlaşılabilirse de onun yaşadığı XI. yüzyılda İslamiyeti kabul etmeyen Türklerin hala varlıklarını devam ettirmesi böyle bir değerlendirmenin doğru olamayacağı anlamına gelir.

Pezdevî ilim, irfan ve kültür yönünden çok verimli ve bereketli topraklara sahip olan Maveraünnehir bölgesinde yetişmiş büyük bir kelam ve fıkıh bilginidir. Bilindiği gibi Maveraünnehir, Ceyhun nehrinin doğu tarafı olup, İslam'dan önce Hayatıla, İslam'dan sonra ise, Maveraünnehir olarak adlandırılan bölgenin adıdır. Ceyhun nehrinin batı yakasına ise Horasan denilmektedir. Bölgede, Nesef, Semerkand, Buhara, Tirmiz, Taşkent, Fergana gibi önemli kültür merkezleri yer almaktadır. Bunlardan Pezdevî'nin de kadılık yaptığı Semerkand, hem İslam öncesi hem de sonrası devrede, çeşitli din ve kültürlerin kavşak noktası olmuştur. Semerkand ve etrafı bölgede İslam'ın yayılmasından bir iki asır gibi çok kısa bir süre sonra, İslam düşüncesinin başta kelam, fıkıh ve tefsir olmak üzere farklı sahalarda önemli eğitim noktalarından birisi haline gelmiştir.[9] Muhammed Pezdevî'nin yaşamış olduğu XI. yüzyıl siyasî, ilmî ve dinî açıdan İslam düşüncesinin zirveye ulaştığı bir dönem olarak karşımıza çıkmaktadır. Çünkü bu yüzyılda İslam düşüncesinin teşekkülünde rol oynayan felsefe, kelam ve tasavvuf birer ilmî disiplin haline gelip sistemleşmiştir.

3. Eserleri

Pezdevî'nin eserleri hakkında tabakât ve terâcim türü kaynak eserlerde pek bilgi yoktur. Talebesi Ömer en-Nesefi, doğu ve batının onun eserleriyle dolduğunu söylese de isimleri hakkında bir bilgi vermemektedir. Anlaşılıyor ki onun eserleri çoksa da isimleri pek bilinmemektedir. Kelam'a dair yazdığı en önemli eseri Usulu'd-Din isimli eseridir ki biz bu çalışmamamızda bu eserden yararlandık. Usulu fıkıh alanında kaleme aldığı, Kur'an, sünnet, icmâ ve kıyas konularının işlendiği Kitab fihi Ma'rifetü'l-Hucceci'ş-Şeri'iyye isimli Marie Bernard ve Eric Chaumont tarafından Kahire'de neşredilmiştir.[10] Fıkıh alanında İmam Muhammed'in el-Cami'is-Sağir'ine talik yaptığı, Vakıat ve el-Mebsut isimli eserlerinin de olduğu belirtilmektedir.[11] Kâtip Çelebi, Emâilî isimli eserini de Sadru'l-İslam Pezdevî'ye isnat etmektedir.[12]

4. Metodu

Kelamcımız Pezdevî, kelamî problemleri ele alıp incelerken genelde metodik ve sistematik bir yol takip etmiştir. Pezdevî kelam nazariyesini, genelde Mutezile özelde ise Ehl-i sünnet dışı kelam ekollerinin benimsediği kelam doktrininin yanlışlığını kanıtlama üzerine kurmuştur. Pezdevî'nin metodolojisi klasik kelam

metodolojisidir. Onun yorum metodolojisi, Mâtürîdî ve Eş'arî'nin takip ettiği yöntemle uyuşmaktadır. Onun genel yorum metodolojisini tesbit edecek olursak, onun ayetlerin literal anlamlarını öncelediği ve mecazî anlamları bir delile bağlı olarak kabul ettiğini söylememiz mümkündür. O, kelam ilmine ait konuları işlerken fazla ayrıntıya kaçmadan kısa ve özlü olarak sunmaya çalışmıştır; ancak bunun istisnaları da yok değildir. Ele aldığı sorunlar hakkında, orijinal bir bakış açısı ile öncelikle Ehl-i Sünnet ve'l-Cemaat'in görüşünü belirtmiştir. Pezdevî, "Ehl-i Sünnet ve'l-Cemaat"in görüşüyle Hanefî-Mâtürîdî düşüncesini kast etmiştir. Zira birçok yerde, Eş'arî'nin kelamî problemler hakkındaki görüşünü ayrıca ele almış ve onu eleştirmiştir. Kelamî problemleri işlerken de görüleceği gibi görüşlerine aykırı bulduğu Kaderiye, Mu'tezile, Hariciler ve Rafiziyye gibi düşünce sahiplerini de tenkit etmiştir. Bu arada yer yer kendi yorumlarını da ilave etmeyi ihmal etmemiştir.[13] Pezdevî, Sünni kelam sisteminde önemli bir yer işgal eden Mâtürîdî'yi de eleştirmiştir. Mâtürîdî ile aynı coğrafî ortamda yetişen ve bu okula mensup olan Pezdevî, onun Kitabü't-Tevhid'ini "manada kapalılık, gereksiz uzatmalar ve nihayet planında da bir zorluğun"[14] bulunduğu gerekçesiyle tenkit etmektedir. Ancak eseri incelendiği zaman görüleceği gibi kendisi de bazı konularda gereksiz uzatmalardan kurtulmuş gözükmemektedir. Öbür taraftan o, Semarkand bilginlerinin Tevhid İlmi konusunda yazdıklarını da eksik bularak kendi eserini kaleme aldığını belirtmiştir.[15] Pezdevî, kelam ve fıkıhta kaleme almış olduğu eserleri ve yetiştirmiş olduğu meşhur talebeleri (Muhammed b. Tahir es-Semerkandî ve Abdullah b. Muhammed Hulemî bunlardan sadece iki tanesidir) aracılığıyla Orta Asya bölgesinde Hanefi-Mâtürîdî Akaidi'nin, Müslüman Türkler arasında yayılması, anlaşılıp, yaşanmasında çok önemli bir rol üstlenmiştir. Pezdevî'nin kelam ve fıkıh alanında üstün bir otorite oluşuyla ilgili olarak da onun en önemli öğrencisi olan *Akâidü'n-Nesefiyye* yazarı Ebu Hafs Necmuddin Ömer en-Nesefî (460/1078-537/1142) *Kitabu'l-Kand* isimli eserinde şunları söylemektedir: "Ebu'l-Yusr, Maveraünnehir ülkesinde yaşıtlarımızın şeyhi, imamların imamıydı, ona her taraftan insanlar gelirdi, doğu ve batı "Usul"/Kelam'da ve "Furû"/Fıkıh'da eserleriyle dolmuştur."[16] Bu övgü ifadeleri her ne kadar hüsnü zanla söylenmiş ve kimilerince abartılı olarak değerlendirilebilirse de ondan bahseden bütün kaynakların övücü ifadeler kullanmaksızın Pezdevî'yi anmamaları, onun ilimde ulaştığı yüksek düzeyi açık bir şekilde ortaya koymaktadır.

---

[2] Pezde: Nesef'e altı fersah uzaklıkta bulunan bir kale ve yerleşim yeridir. Bkz. Hamevî, Şihabuddin Ebi Abdullah Yakut b. Abdillah, *el-Mu'cemu'l-Büldan*, Beyrut, 1979, c. I, 409.

[3] Zehebî, Ebu Abdullah Şemseddin Muhammed b. Ahmed b. Osman, *Siyeru A'lâmi'n-Nübelâ*, Beyrut, 1413/1993, c. XIX, s. 49; Leknevî, Ebu'l-Hasen Muhammed, *Kitabu'l-Fevaidi'l-Behiyye fî Terâcimi'l-Hanefiyye*, Mısır, 1324, 188.

[4] Pezdevî, Ebu'l-Yusr Muhammed, *Usuli'd-Din* (Ehl-i Sünnet Akaidi), Çev. Şerafettin Gölcük, İstanbul, 1988, Önsöz, 1-2.

[5] Zehebi, *Siyeru A'lâmi'n-Nübelâ*, c. XIX, 49; İbn Kutluboğa, *Tacu't-Terâcim fî Tabakâti'l-Hanefiyye,* Bağdat, 1962, 66.

[6] Bkz. Zehebi, *Siyeru A'lâmi'n-Nübelâ,* c. XIX, 49; Leknevî, *Kitabu'l-Fevaidi'l-Behiyye fî Terâcimi'l-Hanefiyye*, 188; İbn Kutluboğa, *Tacu't-Terâcim fi Tabakâti'l-Hanefiyye*, 66

[7] Toğan, Zeki Velidi, *Bugünkü Türk İli Türkistan ve Yakın Tarihi*, İstanbul, 1981, I, 61, 82.

[8] Bkz. Pezdevî, *Usuli'd-Din, (Ehl-i Sünnet Akaidi)*, 341.

[9] Kutlu, Sönmez, 'Bilinmeyen Yönleriyle Türk Din Bilgini: İmam Mâtürîdî', *Dinî Araştırmalar*, c.5, sayı: 15, 2003, s. 5.

[10] Pezdevî, Ebu'l-Yusr, *Kitab fîhi Ma'rifetü'l-Huceci'ş-Şer'iyye*, (nşr. Marie Bernard- Eric Chaumont), Kahire, 2003. s. 5 vd.

[11] Bkz. Katip Çelebi, *Keşfü'z-Zunûn*, İstanbul, 1941, I, 165.

[12] Zirikli, Pezdevî'nin *Usulu'd-Din* isimli eserinin adını verse de diğerlerinden söz etmemektedir. Zirikli, Hayreddin, *el-A'lâm*, Beyrut, 1980, c. VII, 22; *Mu'cemu'l-Müellifîn (Mektebetü'ş-Şamile,* c. XI, s. 210) isimli eserde fıkıh usul ve furuuna dair ciltlerden oluşan *el-Mebsut* isimli eserinden söz edilmektedir. Ancak *Usulu'd-Din* isimli eseri *Ehl-i Sünnet Akaidi* ismiyle tercüme eden Şerafettin Gölcük Hocamız eser için yazdığı Mukaddime'de (s.XIV) ismi geçen eserlerle birlikte *el-Vakiât* adlı eserinden de söz etmektedir. Ancak biz bu eserin ona atfedildiğine kaynaklarda rastlayamadık. Öbür taraftan bu eserlerin günümüze ulaşıp ulaşmadığı hakkında bir bilgi de bulunmamaktadır. *El-Mebsut* isimli eserin yukarıda andığımız bazı kaynaklarda ona izafe edilmesine rağmen kardeşi Ebu'l-Usr el-Pezdevî'ye ait olduğu belirlenmiştir. Bkz. Kavakçı, Y. Ziya, "el-Bezdevi, Ebu'l-Usr Ali b. Muhammed" *İslam Medeniyeti III*, İstanbul, 1973, 41.

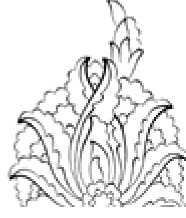
[13] Sözgelimi Bkz. Pezdevî, *Usulu'd-Din, (Ehl-i Sünnet Akaidi)*, 284-285

[14] Pezdevî, Ebu'l-Yusr Muhammed,*Usulu'd-Din*, neşr., Hans Peter Linss, Kahire, 1383/1963, 3.

[15] Pezdevî, *Usulu'd-Din*, 3; Yazıcıoğlu, M. Said, *Matüridi ve Nesefi'ye Göre İnsan Hürriyeti Kavramı*, Akid Yay. Ankara, 1998, 17.

[16] İbn Kutluboğa, *Tacu't-Terâcim fi Tabakâti'l-Hanefiyye*, Bağdat, 1962, 66; Pezdevî, *Usulu'd-Din*, Mukaddime, XIV, XV.

BİRİNCİ BÖLÜM



Bilgi Âlem ve Allah Anlayışı

1- Bilgi Anlayışı

Medeniyetlerin oluşması ve gelişmesi için bilgi anlayışı oldukça önemlidir. Bu sebeple olacak ilim diğer bir tabirle bilgi ve onunla ilgili terminoloji Kur'an'da yoğun bir şekilde tekrar edilmiştir. Dinin öğretilmesi, bir bakıma doğru bilgilerin öğretilmesi, yanlışların düzeltilmesi demektir.

Dinin inanç sisteminin belirlenmesinde ve bilinmesinde kesinlik ifade etmeyen zannî bilgiye güvenilmeyip, kanıtlarla doğrulanmış sağlam ve kesin bilgiye ulaşma zorunluluğunun bulunması, bilgi üzerinde öncelikle ve ehemmiyetle durulması sonucunu doğurmuştur.[17] Mâtürîdî, bilginin neliği, bilginin imkanı, değeri, bilgi edinme yolları ve bilginin nasıl meydana geldiği ve dini bilginin mahiyeti gibi günümüzde Bilgi Sosyolojisi, Felsefe ve Din Felsefesi'nin temel konuları arasında yer alan önemli sorunları tartışan ve İslam düşüncesinde kendisine özgü bir bilgi anlayışı ya da kuramı geliştiren ilk kelamcımız olmuştur.[18] Hanefî- Mâtürîdî çizgiyi büyük ölçüde takip eden Pezdevî de -ister bu gelenekten olsun ister olmasın- diğer kelamcılar gibi bilgi konusunu öncelikle ele almıştır. Mâtürîdî gibi Pezdevî de bu bilgi kuramını esas alarak başta kelam olmak üzere fıkıh ve fıkıh usulu sahasında önemli eserler ortaya koymuştur. Pezdevî'nin bu kuramının kaynakları, duyular, haber ve istidlal (akıl, akıl yürütme) den oluşmaktadır. Gerekli şart ya da koşulları üzerinde taşıdıkları sürece, bu üç yoldan birisiyle veya üçü birlikte elde edilen bilgi kesin bilgi olup yadsınması imkansızdır. Söz konusu bu bilgi vasıtalarının, her birinin kendine ait ayrı bir nesne grubu mevcuttur. Bununla birlikte, bazen aynı nesne grubu iki ayrı ya da farklı bilgi kaynağının konusu olabilmektedir.[19]

Usulu'd-Din isimli eserine bakıldığında, Pezdevî'nin bilgi kuramını Kur'an'dan ve Hanefi- Mâtürîdî anlayıştan hareketle oluşturduğu anlaşılmaktadır. Sözgelimi Mâtürîdî "Siz hiçbir şey bilmezken Allah, sizi analarınızın karnından çıkardı; şükredesiniz diye size kulaklar, gözler ve kalpler verdi."[20] Kur'an nassında geçen "göz" sözcüğünü şekil ve renkleri birbirinden ayıran, "kulak" sözcüğünü sesleri işitip onların ne olduğunu belirleyen, "kalpler"i ise gözle görülemeyen, kulaklarla tespit edilemeyen, bireyin faydasına ve zararına (lehine ve aleyhine)

olacak şeyleri belirlemeye yarayan bir şey olarak açıklamaktadır.[21] Söz konusu bu bilgilerden nesnelerin bilgisini elde etmeye yarayan görme, duyulara; işitme, habere; kalp de akla karşılık kullanıldığı anlaşılmaktadır. Öte yandan haberle ilgili bilginin doğruluğu ise beş duyudan birisi olan işitme duyusuna dayandırıldığı görülmektedir.

1. 1- Bilgi Edinme Yolları

Pezdevî'nin bilgi anlayışında bilgi edinme yolları olarak gördüğü duyular, haber ve akıl üzerinde duralım:

1.1.1- Duyular

Pezdevî, eşyayı bilme konusunda düşünürlerin anlaşmazlığa düştüklerini belirterek Dehriye'den felsefeci bir grubun nesnelerin/eşyanın yalnızca duyu organlarıyla, Rafizilerden Caferiyye fırkasının duyu ve ilhamla, İmamiyye'nin ise duyu ve haberle tanınabileceğini kabul ettiklerini ileri sürer ve onların bu anlayışlarını eksik bulur. Çünkü akıl da nesnelerin bilinmesinde duyu organları ve haber gibi bilgi kaynaklarındandır. İnsanların yaratıkları ve nesneleri idrak edişi, işitme, görme, tatma, koklama ve dokunma olmak üzere beş duyu yoluyla oluşur.[22] İnsanların duyu organlarıyla elde ettiği bu bilgiye duyu bilgisi denir. Fakat duyuların bilgisi, yaratılmış eşyalar ve iç dünyamızda meydana gelen bütün ruhsal objeler"[23] hakkında geçerli olmakla birlikte onların algılama diğer bir deyişle idrak etme yetileri sınırlıdır. Duyu bilgileri, her bir duyunun kendine özgü duyu objeleriyle ilgili olduğu ve duyu organlarının sağlam olduğu takdirde doğrudur ve bağlayıcıdır. Mâtürîdî gibi Pezdevî de duyuların kendisine özgü bilgi alanları arasında gök cisimleri, dünya ve içindeki varlıkları; gözle görülen yaratılmış diğer fiziksel varlıklar; şehvet, zevk ve lezzet, elem, acı, açlık ve susuzluk, renkler ve sesler; cisimlerin hareketi, sükûnu, birleşmesi ve dağılması, şekil ve görüntüsü gibi diğer şeyleri saymaktadır.[24]

Pezdevî, ilhamı bilgi kaynaklarından kabul etmez. Çünkü o ilhamla bilgi meydana geldiğini iddia edenlerin bu görüşünü delilden yoksun bulmaktadır.[25]

1.1.2- Haber

Pezdevî'ye göre haber, içinde yanlış olması veya yalan bulanması olası söz anlamına gelmektedir.[26] Haberi bu şekilde algılayan Mâtürîdî de bu sebeple, kendisine haber verilen bir bireyin verilen haberin doğru veya yanlış olduğu kesinleşinceye kadar onu doğrulamaması yahut yalanlamaması gerekeceğini belirtir.[27] İnsanların sahip olduğu birçok bilginin kaynağı haber olduğu için, haberin bilgi kaynağı olduğunda şüphe edilemez. Haberler zaruret yoluyla bilginin meydana gelmesine bir sebeptir. Pezdevî, haberin zaruret yoluyla bilgi kaynağı olduğu hususunda akıl sahiplerinin uzlaşı içinde olduklarını, "ben açım" diyen bir kimsenin haberini zorunluluk yoluyla kabul etmek gerekeceğini, şayet bu kimsenin haberinin kabul edilmemesi halinde açlıktan öleceğini delil olarak ileri sürmektedir. Zararlı eşyanın bilinmesi de haberle olmaktadır. Haberler o kadar önemlidir ki onlar kabul edilmezse âlem yokluğa sürüklenebilir.[28] Dolayısıyla her çeşit haber, Pezdevî'nin haber olarak tanımladığı kavramın

içerisine girmektedir. Buradan anlaşıldığına göre, o, kesin bilgiye kaynaklık eden Haberle, yalnızca Kur'an ve Peygamber'in Sünnet'ini değil, geçmiş, hal veya herhangi bir şey hakkında bilgi veren her türlü doğru haberi murat etmektedir. Pezdevî, haberlerin bilgi kaynağı olarak kabul edilmesinin aklen zorunluluğunu ortaya koyduktan sonra diğer bilginlerden farklı olarak haberleri çeşitli sınıflara ayırmaktadır. Ona göre yalan olasılığı bulunmayan haberler, Allah'ın ve Hz. Peygamber'in haberleridir. Allah'ın haber verdikleri Kitabı Kur'an'da, Hz. Peygamberinkiler ise sünnettedir. Bunlardan başka yalan üzerinde ittifakları mümkün olmayan sayıdaki bireylerin Peygamberden rivayet ettikleri haberler olan Mütevatir haberler de yalana ihtimali olmayan kesin haberlerdendir.[29]

1.1.3- Akıl

Pezdevî, kelamî konuları temellendirirken ve fıkıhla ilgili sorunları çözerken akla, istidlale, nazara, ictihada ve kıyasa müracaat etmektedir. Mâtürîdî aklı "aynı özellikte olup bir araya gelmesi mümkün olan şeyleri birleştiren ve ayrılması mümkün olanları da ayıran şey" olarak tanımlar.[30] Dolayısıyla akıl, bilinmesi mümkün olanları sınıflayarak onlardan mantıki sonuçlar çıkaran ve insana kıyas yapma gücü veren bir araç olmaktadır. Pezdevî de aklı, duyu organları gibi nesnelerin bilinmesinde bir araç olarak değerlendirir. O aklın tanımı ve mahiyeti ve fonksiyonu ile ilgili tartışmalarda da bulunur. Allah, insanların eşyayı tanımaları için aklı vasıta olarak yaratmıştır. Ona göre akıl, parlak, latif bir cisimken, Mutezile'ye göre arazdır. Aklın yeri beyin olup, etkisi kalbtedir. Kalb; gözün, güneşin ve eşyanın ışığıyla algılayıcı olması gibi aklın nuruyla nesne ve eşyaları idrak eder. Nur azalır veya zayıflarsa idrak de o nispette azalır veya zayıflar.[31] Pezdevî'nin bilgi kuramında akıl sadece dini bilginin kaynağı değil, aynı zamanda genel bilginin ve ahlaki bilginin de kaynağıdır.

Kelamcımız Pezdevî aklın; duyu organları ve haberle birlikte bilgi kaynaklarından olduğunu ifadeden sonra aklın bir şeyi mucib kılıp -kılmayacağı hususunu da kendisinden önceki Mutezile ve Ehl-i sünnet kelamcıların görüşleri doğrultusunda ele almakta onları değerlendirmeye tâbii tutmaktadır. İlahi hitap gelmeden önce Allah'a iman ve ona şükrün gerekeceğini benimseyenler, akıl yürütmenin bütün Müslümanlara vacip olduğunu, akılın vahiyden önce olduğunu belirten Mutezile[32], "Âlemdeki varlık mucizelerini, ayetlerini gören kimse için Yaratıcıyı tanımada özür kabul edilmez, yoktur" diyen Ebu Hanife, Ebu Mansur Mâtürîdî, genel olarak Semerkand alimleri ve bir kısım Iraklı bilgin iken, Eş'arinin başını çektiği Eş'ariler ve Buharalı bilginler, konuyla ilgili bazı ayetlere[33] dayanarak aklın bir şeyi vacip kılacak durumda olmadığını, kendisine ilahi hitap ulaşmayan akıllı kimselerin Allah'a iman etme zorunda olmadıklarını benimsemişler bu gibi tekliflerin ancak Allah'ın insanlara vahyi ulaştıktan sonra gerekli olacağına kani olmuşlardır.[34] Hanefi-Mâtürîdî geleneğe genelde bağlı olan Pezdevî, bu konuda karşı görüşe meyletme eğilimindedir. O bunu yaparken de Ebu Hanife'nin "aklın peygamber gönderilmeden Allah'a iman etmesi gerekir" şeklindeki görüşüyle peygamber geldikten sonraki durumu kast etmiş olabileceğini belirtir. Zira insan dünya işleriyle ve boş şeylerle meşgul

olmasından dolayı Allah'ın ayetleri ve varlıkları üzerinde ancak bir peygamberin davetinden sonra düşünebilir. Bu böyle olduğu gibi duyulardan gizli olan her şey konusunda da insan bir davetçinin davetinden sonra ancak deliller hakkında düşünmeye vakit bulabilir.[35] Bize öyle geliyor ki Pezdevî, bu yöndeki görüşüyle aklın bilgi edinmede sınırlı bir unsur olduğunu belirtmek istemiştir.

O halde onun bilgi kuramında aklın fonksiyonuyla ilgili düşüncesini şu şekilde özetlememiz mümkün görünmektedir. O, akla önemli bir fonksiyon yüklemekle birlikte, haber ve duyu organlarının olduğu gibi onun da bilgi elde edebilme gücü ve sahasının sınırlı olduğunu kabul etmektedir. Ancak aklın sınırlı oluşu onun bilgi kaynağı olamayacağı anlamına gelmemektedir. Mâtürîdî ise aklın sınırlı oluşunu, eşyayı bütün yönleriyle ve her şeyi bütün ayrıntılarıyla bilemeyeceğini, varlıksal açıdan çözümlemeye tabi tutarak sonradan yaratılmış olmasına, bir takım arızalara maruz kalmasına veya incelediği meselelerin çok karışık ve karmaşık olmasına bağlamaktadır.[36]

2- Âlem Anlayışı

İslam düşünce tarihine bakıldığında, düşünürlerin âlem hakkındaki tasavvurları onların meseleye hangi meslek grubundan baktığını da göstermektedir. Çünkü Kelamcıların, Filozofların ve Dehriyye/ Materyalistlerin âlemin nasıl meydana geldiği konusundaki düşünceleri birbirinden farklıdır. Genel olarak kelamcılara göre âlem, Allah tarafından yoktan yaratılmış, filozoflara göre Tanrıdan zorunlu olarak sudur etmiş, materyalistlere göre ise âlem bir tesadüf sonucu var olmuştur, yani bir yaratıcısı yoktur.[37] Kelamcıların âlemin yaratılmış olduğunu dile getirmeleri Allah'ın varlığını ve birliğini delillendirmeye yöneliktir. Başka bir deyişle Allah'ın varlığı ve birliğine dair delillerin birçoğu âlem ve onun özellikleri üzerine dayandırılmaktadır. Kelamcıların bakış açısına göre âlemin Allah'ın varlığına delil olabilmesi için onun bazı özelliklerinin akıl yoluyla kanıtlanması gerekir. Bu niteliklerin başında ise âlemin sonradan yaratılmış oluşu gelmektedir.[38] Çünkü ezelî olan bir âlemin var oluşunda yaratıcıya gereksinim kalmamaktadır.[39]

Âlemin tanımını yaptıktan sonra Pezdevî'nin âlem anlayışına geçmek istiyoruz. Âlem "alâmet ve nişan koymak" anlamlarına gelen alm veya "bilmek" manasına gelen ilm kökünden türemiş olup yaratıcısının varlığına alâmet teşkil eden, onun varlığının bilinmesini sağlayan şey demektir. İnsanlar cinler ve melekler gibi akıl sahipleri varlıkları ifade etmek için âlemûn- âlemîn, diğer varlıkları belirtmek içinde âvâlim şeklinde çoğulu kullanılmaktadır.[40] Allah'ın yarattığı varlıklar bir şekilde O'nun varlığına kanıt teşkil ettikleri için bunların tamamına birden âlem denilmektedir. Dinî-İslamî literatürde atom, element, molekül ve hücreden yer, gök, gezegenler, ay, güneş ve yıldızlara kadar canlı-cansız, küçük-büyük, görünen-görünmeyen bütün yaratıkların oluşturduğu varlıklar dünyasına âlem denilmektedir. Kelamcılara göre Allah'ın dışındaki her şey, başka bir deyişle bütün varlık kategorileri âlemi oluşturmaktadır. Duyu ve akıl yoluyla kavranılabilen, varlığı düşünülebilen, bilgi edinmeye âlet ve aracı olan, Allah dışındaki her şeye âlem adı verilmektedir.[41]

Kelamcıların da âlem hakkındaki görüşlerini dayandırdıkları İslam inancına

göre, Allah, göklerin ve yerin ilk yaratıcısıdır.[42] O, bütün âlemi yoktan var etmiştir. Kur'an'ın verdiği bu bilgi bugünkü modern bilimin verileriyle de örtüşmektedir. Günümüz fizikçilerinin büyük çoğunluğu da evrenin madde ve zaman boyutlarıyla bir sıfır noktada büyük bir patlama (big bang) ile var olduğu yönünde görüş beyan etmişler, daha önce âlem diye bir şeyin olmadığını ve onun, madde ve enerjinin bulunmadığı bir yokluk anında yaratılmış olduğunu kabul etmişlerdir.[43]

Âlemin yaratılmış, sonlu ve sınırlı olduğunu kabul eden Pezdevî gibi Mâtürîdî kelamcılar,[44] onun cisim, cevher ve arazlardan oluştuğu ifade ederler, hudûsünü yani yaratılmışlığını da bu üç unsurdan meydana gelmesi ile kanıtlarlar. Cevher, arazları kabule elverişli parçalanmayan cüzün adıdır. Buna cevher denmesinin sebebi cisimlerin aslı, özü oluşudur. Eşyanın cevheri onun aslıdır. Araz ise, sıcaklık, soğukluk, yaşlık kuruluk, renkler, oluşumlar, ağırlık, hafiflik, birleşme, ayrılma, sertlik, yumuşaklık, kokular, sesler, sükun ve hareket gibi kendi başına var olamayan, varlığını cevherlere borçlu olan niteliklerdir.[45] Cisim, parçalardan oluşmuş, sonradan meydana gelmiş, üç boyutu (uzunluk, genişlik ve derinlik) bulunan bileşik cevherlere verilen ortak isimdir.[46] Kelamcılar genelde cevherlerin asıl, arazların ise onlardan ayrılmayan sıfatlar yani nitelikler olduğunu kabul ederler. Pezdevî'nin de ifade ettiği gibi Mutezile'den Dirar b. Amr (ö.174/790), Hüseyin b. Neccar, İbrahim en-Nazzam gibi ilk dönem kelamcılar söz konusu bu görüşe karşı çıkarak cisimlerin arazlardan meydana geldiğini savunmuşlar, dolayısıyla da âlemin cisim ve arazlardan ibaret olduğunu belirtmişlerdir.[47] Pezdevî, söz konusu Mutezile kelamcılarının bu yaklaşımını yanlış bularak eleştirir. Ona göre arazlardan başka olanlar eşyadır, şeylerdir. Onlar da cevherdirler. Zira araz kendi başına ayakta duramaz, o başkasına muhtaçtır. Hareket, ancak hareket edenle birlikte bulunur. Ayakta durma dikilenle beraber olur. Görülen âlem buna delalet ettiği gibi akıl sahiplerinin uzlaşısı (icma) da buna delalet eder.[48]

Kelam'da tabiatı sistemli bir biçimde izah eden ilk kelamcı Mutezile'den Ebü'l-Huzeyl el-Allâf (ö. 22/841)dır. Ona göre âlem atomlardan oluşmuştur ve değişken yapıdadır. Atomlar basit varlıklardır ve üç boyuttan yoksundur. Varlığın en basit ve bölünemeyen parçası, atomda son bulur. Bu basit cevherlerin birleşme (içtima, ittisâl), ve ayrılması (iftirak, infisâl) ile cisimler meydana gelir. Ancak onlar da hareket ve sükûn kendiliğinden (bizatihi) değil, Allah'ın irade, kudret ve yaratmasıyla ortaya çıkar. Kelamcıların atomculuğunu, bu görüşü ilk ortaya atan eski Grek/ Yunan filozofu Demokrit'in atomculuğundan ayıran düşünce de budur. Bu fikrin gayesi, sınırlı ve hâdis bir birim elde etmek ve böylece de atomların toplamından meydana gelen varlıklarında sonlu olduğunu göstermektir.

Âlemin yaratılmışlığını özetleyecek olursak, âlem, cevher (atom) ve arazlardan meydana gelmiştir. Cevherler arazların dolayısıyla değişmelerin mahallidir. Atomların kalıcılıkları ve sabit nitelikleri yoktur. Mekân, geometrik noktalar şeklinde düşünülen atomlar toplamı olduğu gibi zaman da öyledir ve zamanın bölünemeyen en küçük parçası "an" ismini alır. Bir başka yönden de Âlem a'yan ve araz şeklinde ikiye ayrılır,[49] ayanın basit olanlarına cevher (atom) birleşmiş

olanlarına da cisim denilir ki cisimler en az iki cevherden meydana gelir.[50] Arazlar ise yukarıda da belirttiğimiz gibi ancak başkasına bağlı olarak yer tutabilen, varlığı devamlı olmayan şeylerdir. Tatlar, kokular, kudretler, iradeler, hareket ve sükûn araz kategorisine girer. Sonradan meydana gelmiş bulunan arazlar olmaksızın aynlar da cismanî planda var olamadıkları için bunların ezelî yani öncesiz olduğu düşünülemez. Çünkü aynlar yani cevher ve cisimler arazlardan önce olsaydı onlardan ayrı olması gerekirdi. Yaratılmış olandan önce bulunamayanın kendisi de yaratılmış (hâdis)tir, o halde arazlara olduğu gibi aynlara da yokluk sebkat etmiştir. Öyle ise aynların varlığı bizzat kendilerinden olamaz. Onun yani cevher ve cisimlerin varlığıyla yokluğu aklen eşittir, caizdir; söz konusu bu iki olasılıktan birini tercih edecek bir müreccihe/ tahsis ediciye gerek vardır ki o da varlığı zorunlu/ Vacibu'l-vucud olan Allah'tır. [51]

3- Allah Anlayışı

Allahın varlığını âlemin yaratılmışlığıyla izah eden Pezdevî, Allah'ın bir olduğunu ve hiçbir ortağının bulunmadığını açıklayarak uluhiyet hakkındaki görüşlerini serdetmeye başlamıştır. Bilindiği gibi İslam'ın özü Allah'ın birliği yani tevhit esası üzerine dayanmaktadır. Çünkü insanlık, tarihi süreç içerisinde genelde şöyle veya böyle bir ilaha inanmakla birlikte O'na farklı biçimlerde ortaklar koşmuşlar, onun tekliğine halel yetirmişlerdir. Kelamcılar Allah'ın bir oluşu ve ortağı olmayışı hususundaki açıklamalarını, buna aykırı olarak ileri sürülen bir kısım inançları reddetmek için yapmışlardır. Seneviyye ve Mecûsilerin iyiliğin yaratıcısı olarak Hürmüzü (diğer adıyla Yezdanı), kötülüğün yaratıcısı olarak da Ehrimen'i kabul etmeleri; Hıristiyanların teslis (akanim-i selâse) inancını benimsemeleri; Tabiatçılar ve Eflakiyye'nin çeşitli sayılarda (dört ve yedi) yaratıcı tasavvur etmeleri İslam'ın benimseyip ortaya koyduğu ulûhiyet anlayışıyla uyuşmamaktadır.[52] İslam'ın Allah anlayışı tek ilâh ve tek yaratıcı esasına dayanmaktadır. Bu paradigmada birden çok yaratıcıya yer olmadığı gibi ulûhiyet de ortaklığa da yer yoktur.

Allah'ın bir tek olduğu hususunda Kur'anî nasslar bulunmaktadır. *"Bana ilâhinizin bir tek ilâh olduğu vahy olunuyor."*[53] *"Deki: O, Allah ahad/ birdir. Allah sameddir.[54] O, doğurmamış ve doğmamıştır. O'nun hiçbir dengi yoktur."*[55] Mâtürîdî düşüncesinde vahidin manası, zâtında bölünme ve parçalanma kabul etmeden ve unsurları olmadan varolan (mevcut)dır. Allah birdir fakat Allah'a nispet edilen bu "bir"lik herhangi bir sayı dizesinin ilk basamağı anlamına gelmez. Yani söz konusu "bir"lik sayı yönüyle değil, ortağı olmaması cihetiyledir. [56] Sayı yönünden bir olmak yalnızca Allah'a özgü bir özellik olmayıp sonradan var olan şeyler de bu şekilde nitelendirilmektedir. Allah birdir ifadesindeki bir "cüzlerden oluşmuş bir varlık olmayan, dengi ve benzeri bulunmayan, yegane tapınılacak varlık" demektir.[57]

Pezdevî, teşbih ve tecsimi reddeder. O, teşbih ve tecsim taraftarlarının ileri sürdüğü literal/zahirî manasıyla Allah'ı cisimlere benzeten ayetlerdeki gelme[58], istiva etme[59] ve hadislerdeki inme[60] ifadelerini te'vil ederek onların bu görüşlerinin tutarsızlığını dile getirir. Sözgelimi "Şaban ayının on beşinci gecesinde Yüce Allah, dünya semasına iner" hadisinin anlamı, bizzat Allah'ın

zatının değil, kudret, rahmet ve gazabının eserlerinin dünya semasına ineceğidir. Bu görüşüyle Allah'ın cisimlere benzetilemeyeceğini, çünkü cisimlerin sonradan yaratılan hâdis varlıklar olduklarını, Allah'ın ise hiçbir şeye benzemeyen[61] kadîm bir varlık olduğunu ifade eder.[62] Kadîm lügatte "var olmada başkasından önce olan" anlamına gelmektedir. Allah'ın sıfatı olarak kadîm, O'nun öncesiz ve başlangıçsız olduğunu ifade etmekle birlikte sonunun olmadığını da ifade eder.[63] Kadim aynı zamanda sonradan meydana gelenin zıttı olup onun benzeri değildir. Dolayısıyla Allah sonradan meydana gelen varlıklara benzetilemez; O bir mekan ve yönde bulunmaktan da münezzehtir. Çünkü bir yönde ve mekanda bulunmak cisimlerin niteliklerindendir.[64] *"Gökte İlah olan O'dur, yerde İlah olan O'dur…"*[65] biçimindeki ayetlerde Allah'ın maksadı kendisine mekan isnat etmek değil, Arş'ı ve bütün âlemi ihatâ ettiğini bildirmektir.[66]

Allah'ın zatı ve zatıyla kaim subuti sıfatları vardır. O bir tek'dir, öncesizdir ve sonrasızdır. Hayatla diridir, ilimle âlim, kudretle kâdir, kelam ile mütekellim, irade ile dileyen, tekvinle yaratıcıdır. Tekvin (yaratma), mükevvenin (yaratılan) aynı değildir. Allah'ın Rahmet, İhsan, Rızık ve Mağfiret gibi tekvin sıfatına raci fiili sıfatları da vardır. Allah'ın sıfatları zatı gibi ezeli olup, sonradan yaratılmış değildir.[67] Allah'ın sıfatları ne Mu'tezilenin zannettiği gibi zâtının aynı, ne de Kerramiyyenin kabul ettiği gibi zâtından başkadır. Bilakis onun sıfatlarından her biri ne zâtının kendisidir, ne de ondan ayrıdır.[68] Matüridilerin zat ve sıfat nitelemeleri kimilerine göre bir paradoks içerse de aşkın olan Allah'ın insana ait olan dil ile anlaşılmaya çalışılması bu gibi sonuçları kaçınılmaz kılmıştır.

---

[17] Özcan, Hanifi, *Matüridi'de Bilgi Problemi*, İstanbul, 1993, 19.

[18] Mâtürîdî, *Kitabü't-Tevhid*, 3, 7, 11, 27, 32, 80, 102.

[19] Pezdevî, *Usulu'd-Din, (Ehl-i Sünnet Akaidi)*, 9; Matüridi'nin konuya yaklaşımı hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Özcan, *Matüridi'de Bilgi Problemi,* 46 vd.

[20] Nahl, 16/78.

[21] Mâtürîdî, Ebu Mansur, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, Hacı Selim Ağa Kütüphanesi, Nu: 40 v. 404a.

[22] Pezdevî, *Usulu'd-Din*, 9,10, 13.

[23] Mâtürîdî; *Kitabü't-Tevhid*, 288; Özcan, *Mâtürîdî'de Bilgi Problemi*, 48; Kutlu, agm, 15.

[24] Mâtürîdî; *Kitabü't-Tevhid*, 7, 10, 12, 32, 154, 156; Pezdevî, *Usulu'd-Din*, 10-13; Ayrıca bkz. Özcan, age, 47-48.

[25] Pezdevî, *Usulu'd-Din*, 12.

[26] Pezdevî, *Usulu'd-Din*, 11.

[27] Mâtürîdî, *Te'vilât,* v. 476b.

[28] Pezdevî, *Usulu'd-Din*, 10

[29] Pezdevî, *Usulu'd-Din*, 13-14.

[30] Mâtürîdî; *Kitabü't-Tevhid*, 5.

[31] Pezdevî, *Usulu'd-Din*, 297-298.

[32] Kadı Abdülcebbar, Ahmed, *el-Muğnî fi Ebvabi't-Tevhid ve'l-Adl*, (nşr. İbrahim Medkur, Taha Hüseyin ve dğr.), Kahire, 1962-65, XII, 123-126.

[33] *Eğer biz, Bundan (Kur'an'dan) önce onları azapla helak etseydik, muhakkak ki şöyle diyeceklerdi: Ya Rabbi! bize bir Peygamber gönderseydin de, şu aşağılığa ve rüsvaylığa düşmeden önce ayetlerine uysaydık!"* Ta-Hâ, 20/134; Ayrıca bkz. İsrâ, 17/15; Mülk, 67/8-9.

[34] Pezdevî, *Usulu'd-Din*, 299-301.

[35] Pezdevî, *Usulu'd-Din*, 302-304.

[36] Mâtürîdî; *Kitabü't-Tevhid*, 183.

[37] Pezdevî, *Usulu'd-Din*, 26.

[38] Mâtürîdî; *Kitabü't-Tevhid*, 11; Cüveynî, Ebi'l-Meâlî Abdulmelik, *Kitabü'l-İrşâd ilâ Kavâtii'l-Edilleti fî Usûli'l-İ'tikâd*, thk. Esad Temim, Beyrut, 1413/1992, 39.

[39] Keskin, Halife, *İslam Düşüncesinde Allah- Âlem İlişkisi*, İstanbul, 1996, 73.

[40] İsfehânî, Râğıb, Hüseyin b. Muhammed, *el-Müfredât fi Garibi'l-Kur'an*, İstanbul, 1986, 515; İbn Manzur, Ebi'l-Fadl Cemaleddin, *Lisanü'l-Arab*, Daru'l-Fikr, Beyrut, 1410/1990, XII, 416-420.

[41] Bağdadî, Ebû Mansûr Abdulkâhir, *Usûlu'd-Din*, thk. *Lecne İhyâ et-Türasi'l-Arabî*, Beyrut, 1401/1981, 23; Sabunî, Nureddin, *el-Bidâye fi Usuli'd-Din*, thk. Bekir Topaloğlu, Ankara, 1995, 19.

[42] En'am, 6/ 101.

[43] Çelebi, İlyas, *İslam İnancında Gayb Âlemi*, İstanbul, 2007, 8.

[44] Mâtürîdî, *Kitabü't-Tevhid*, 11 vd; Pezdevî, *Usulu'd-Din*, 17; Sabunî, *el-Bidâye*, 19.

[45] Pezdevî, *Usulu'd-Din*, 17.

[46] Cüveynî, *İrşâd*, 61; İbn Hümam, *Müsâyere*, 25; İbn Ebû Şerif, *el-Müsâmere*, 25.

[47] Pezdevî, *Usulu'd-Din*, 17.

[48] Pezdevî, *Usulu'd-Din*, 17.

[49] Mâtürîdî, *Kitabü't-Tevhid*, 11, 14, 15, 17; Sabunî, *el-Bidâye*, 19.

[50] Bkz. Pezdevî, *Usulu'd-Din*, 20; Sabunî, *el-Bidâye*, 19-20.

[51] Pezdevî, *Usulu'd-Din*, 20-28; Sabunî, *el-Bidâye*, 20.

[52] Pezdevî, *Usulu'd-Din*, 27; Nesefî, Ebû'l-Muîn Meymûn b. Muhammed, *Bahrü'l-Kelam fi Akâidi Ehli'l-İslam*, Konya, 1329/ 1911, 2; Sabûnî, el-Bidâye, 21.

[53] Fussilet, 41/6.

[54] Samed, hiçbir şeye muhtaç olmayan, aksine her şey kendisine muhtaç olan demektir.

[55] İhlâs, 112/1-4.

[56] Ebû Hânife, Numan b. Sabit, *el-Fıkhu'l-Ekber*, 70 *(İmam-ı Azam'ın Beş Eseri* İçinde Orijinal metin, Haz. Mustafa Öz) İstanbul, 1992; Nesefî, *Bahru'l-Kelam*, 10.

[57] Mâtüridî, *Kitabü't-Tevhid*, 23.

[58] Nahl, 16/26.

[59] Araf, 7/54.

[60] Münavî, *Feyzu'l-Kadir*, Mısır, 1356/1938, II, 316.

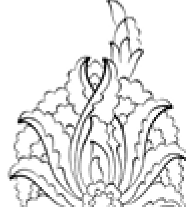
[61] *"O'nun benzeri hiçbir şey yoktur."* Şûrâ, 42/11.

[62] Pezdevî, *Usulu'd-Din*, 38, 39, 41.

[63] Nesefî, *Bahru'l-Kelam*, 10.

[64] Pezdevî, *Usulu'd-Din*, 36, 42
[65] Zuhruf, 43/84
[66] Pezdevî, *Usulu'd-Din*, 43-44.
[67] Pezdevî, *Usulu'd-Din*, 50, 99; Sabûnî, *el-Bidâye,* 35-36.
[68] Sabûnî, *el-Bidâye*, 27.

İKİNCİ BÖLÜM



Peygamberlik / Nübüvvet Anlayışı

1. Elçiliğin Gerekliliği ve İmkânı

Bütün ilahî dinler gibi, İslam Dini de elçilik/ peygamberlik kurumu üzerine inşa edilmiştir. Bütün ilahî- semavî dinler önem ve değerini elçilik müessesesine dayanmasından alırlar. Elçilik konusu ilk akaid ve kelam eserlerinde pek yer almaz. Bilindiği gibi nübüvvet konusunun kelam kitaplarına girişi ve ayrıntılı olarak işlenişi bir takım iç ve dış etkenlerin tesiriyle olmuştur. İslam fetihlerinin gelişmesiyle birlikte gün yüzüne çıkan Yahudi ve Hıristiyanlarla yapılan tartışmalar, Mutezile'nin konuya yaklaşımı, Şiilerin faaliyetleri, eski filozofların ve Brahmanların peygamberlik anlayışları bu etkenlerin başında sayılabilir.[69]

Kelam literatüründe peygamberlik konusunun işlenmesine, nebi ve resul kavramlarının anlamları ve içeriklerinin açıklanması ile başlanmaktadır. Genellikle Pezdevî'nin de içinde bulunduğu Ehl-i sünnet kelamcıları söz konusu bu iki kavram arasında bir farklılık görmekte, resulün daha kapsamlı bir anlam ifade ettiğini kabul etmektedirler. Bu anlayışa göre her resul nebi iken, her nebi resul değildir.[70] Pezdevî, resul ve nebinin ölümlerinden sonra da resul ve nebi olarak kalacaklarını söyleyerek, bu konuda Mutezile'nin onların ölümlerinden sonra gerçek itibarlarının ve sahip oldukları hükümlerin devam etmeyeceği şeklindeki görüşünü doğru bulmaz. Çünkü resul elçiliğiyle Allah'ın katında şerefli ve üstün bir yere sahiptir. Söz konusu bu şeref ölümden sonra da devam eder. Nebi ve resul arasındaki ayrımdan olacak Pezdevî, bu kavramlar arasında üstünlük derecelendirmesi de yapar. Nebinin Allah katındaki şeref ve değeri Resulünkinden daha aşağıdadır. Nitekim mümin de Allah indinde faziletli ve değerlidir, ama Resul ve Nebiden daha aşağıdadır.[71] Bize öyle geliyor ki Peygamberlerin Allah ile insanlar arasında elçilik yapmaları onlara Allah katında daha üstün bir derecenin verilmesine neden olmuştur. Resul ve Nebi arasındaki üstünlük de bu ilahî görevin dereceleriyle açıklanabilir ki Pevdevî bu konuya değinmemiştir.

Pezdevî, nübüvvet konusuyla ilgili olarak Peygamber göndermenin aklen caiz olduğu, Hz. Adem'in Peygamber olduğu ve elçiliğin ispatı konularıyla ilgilenmiştir.

Pezdevî'nin de dahil olduğu Matüridiler, Allah'ın peygamber göndermesini aklen caiz görmüşler, peygamber göndermenin aklen caiz olmadığını söyleyerek, peygamberliği inkar eden Sümeniyye ve Berahime gibi grupların görüşlerini eleştirmişlerdir. Berâhime'ye göre akıl bu konuda daha kapsamlı ve yeterli olduğundan peygamberlerin gönderilmesinde bir fayda bulunmamaktadır. Onlar bu konudaki gerekçelerini şu tarzda açıklamışlardır: Elçi aklın gerektireceği şeyleri getiriyorsa akıl bundan müstağni olduğundan buna hiç ihtiyaç yoktur, o zaman elçi göndermek faydasız, abesle iştigal olur ki böyle bir şey hâkim olan Allah'a yakışmaz. Yok eğer aklın kabul edemeyeceği şeyleri getiriyorsa bu da kabul edilemez. Çünkü herkes kabul etmiştir ki akıl da Allah'ın bir delilidir. Allah'ın delilleri ise birbirleriyle çelişmezler. O halde aklın kabul etmeyip imkansız gördüğü şey geçersizdir, batıldır. Berâhime ve benzerlerinin anlayışına göre, insanlar bir takım emir ve yasaklarla sorumlu tutulmuştur. İnsanların fiilleri güzel ve çirkin olarak iki kısma ayrılır. Güzel fiiller emredilmiş, çirkin ve kötü fiiller de yasaklanmıştır. Ancak iyilik ve güzellikleri sevme ve kötülüklerden nefret etme yaratılışıyla var edilen insanın aklı bunları bilmek için yeterlidir, elçilerin gönderilmesine gereksinim yoktur.[72]

Ehl-i sünnet kelamcıları Berâhime'nin aklın kabul etmediği şeylerin geçersizliğine dayanarak peygamberliği imkansız görmelerine, peygamberlerin aklın bilgisine güç yetiremeyeceği şeyleri getirdikleriyle karşılık vermişlerdir. Çünkü risalet, insanların akıllarının eksik kaldığı sahalarda, noksanlıklarını gidermek gayesiyle Allah ile insanlar arasındaki elçiliktir. Risaletin hedefi, insanların dünya ve ahiretteki çıkarlarıyla ilgili olan, fakat neliğini/ mahiyet kavramaya düşüncelerinin kafî gelmediği illet ve kusurları ortadan kaldırmaktır. Akıl zorunlu/ vacib ile imkansız/ mümteni şeyler hakkında kolayca bir hükme varabilirse de olurlu/ caiz olanlar hakkında olumlu ya da olumsuz bir hükme varamaz. Bu nedenle Allah'ın peygamber göndermesine insanlar açısından ihtiyaç vardır.[73]

Peygamber göndermeyi kabul etmeyenlerin aklın bu hususta yeterli olduğunu söylemeleri yerinde bir görüş değildir. Diğer Sünnî kelamcılar gibi Pezdevî de aklın her şeyi idrak edemeyip bazı şeyleri idrak edip bazı şeyleri de idrakten aciz olduğundan hareket ederek, idrakten mahrum olduğu konularda peygambere gereksinim duyulacağını belirtir. Aklın idrakten mahrum olduğu bazı dini olgulara örnekler verir: Akıl, ibadetlerin nasıllığını ve miktarını bilemez. Aynı şekilde akıl, zulümlerde, olaylarda ve cezalarda dinî-şerî hükümleri gösteremez. Yine akıl, bireyleri koruma, zalimleri adaletsizlikten uzaklaştırmada bir şey yapamaz. O halde insanları yöneten, bir yol göstericiye gereksinim vardır. Bunları ve daha birçok olasılıklı meseleleri Hz. Peygamber açıklığa kavuşturmuştur. Dolayısıyla insanların sosyal ve dini hayatlarında huzurlu ve insanca yaşamaları için peygambere ihtiyaçları vardır. [74]

Ehl-i sünnetin büyük bir çoğunluğuna göre Allah'ın peygamber göndermesi mümkündür, akıl bunu kabul eder ve Allah'ın peygamber göndermesi de kesinlikle vuku bulmuştur. Bu nedenle peygamberleri kabul etmek dinen/şer'an vaciptir.[75] Maverâünnehir bölgesi Hanefî-Mâtürîdî alimlerden bir kısmı ise "Allah'ın hikmetinin gereği olarak peygamber göndermek vaciptir" görüşünü

benimsemişlerdir. Ancak onlar vacip sözüyle Mu'tezile'nin anladığı gibi Allah'ın onu kendine zorunlu kılması ya da bir başkasının Allah üzerine zorunlu kılmasıyla vacip oluşunu kastetmemişlerdir. Bilakis onlara göre peygamberler göndermek, Allah'ın hikmetinin gereklerinden olup insanlara bir lütfu ve rahmetidir. Allah'ın elçiler göndermesinde insanlar için hikmetler, yararlar, iyi ve güzel kazanımlar vardır. Allah'ın hikmetinin gereği olan şeylerin var olmaması ise imkansızdır, böyle bir şey düşünülemez. Gerekli/ vacip sözüyle anlatılmak istenen budur. [76]

Eş'arîlerin peygamberlik kurumuna bakışları ise Mâtürîdîlerinkiyle temelde pek farklılık arz etmez. Şöyle ki onların anlayışına göre Allah'ın fiilleri fayda, hikmet ve menfaat gibi illet ve sebeplerle bağlı olmadığından, salt Allah irade ettiği için elçiler gönderilmiştir. Yani peygamber gönderilmesinde insanların fayda ve menfaatları gözetilmemiştir. Allah istediğinden dolayı elçi göndermiştir, istemeseydi göndermezdi. Allah'ın elçi göndermesi de göndermemesi de eşit derecede mümkündür. Peygamber göndermek muhal olmadığı gibi Allah üzerine gerekli/ vacip de değildir.[77] Aklın bu konuda vereceği hüküm bundan ibarettir.

Mu'tezile kelam ekolünün elçilik kurumuna yaklaşımı ise Sünnî görüşünkinden temelde farklılıklar arz eder. Onlara göre elçiler göndermek Allah üzerine vaciptir.[78] İnsanlar için en yararlı ve çıkarlarına en uygun olan şeyi Allah'ın yapmaması ve yaptığı işlerde birçok hikmet ve faydaların bulunmaması düşünülemez. Bu konudaki düşünceleri Salah-Aslah (Allah'ın insanların yararına olan en iyi şeyleri yapmasının gerekliliği) ilkelerine dayanmaktadır.[79]

2. Elçinin Nitelikleri

Pezdevî, peygamberlerin niteliklerine pek değinmemektedir. O, bu konuyla ilişkin olarak, Mutezile'nin aksine peygamberlerin bütünüyle masum (günahsız) olmadıklarını, ve kadınlardan peygamber gönderilmediğini söylemekle yetinmiştir.[80] Onun birinci görüşü Mutezilî görüşe aykırıyken ikincisi Eş'arîlerin kadınlardan da peygamber olabileceği yönündeki görüşüne zıttır.[81] Ancak Mâtürîdîlerin her iki konudaki görüşleri hem Kur'anî verilere[82] hem de realiteye uygundur.

Pezdevî, peygamberlerin doğruluğunun bilinmesinde ve kanıtlanmasında mucizeyi delil olarak kabul etmiştir. Peygamberliğin delilsiz olarak sabit olması düşünülemez. Ancak onun elçilerin doğruluğunun bilinmesi olarak sadece mucizeyi kabul etmesi sadece ona özgü olmayıp, diğer Ehl-i sünnet kelamcıları tarafından da kabul edilmiştir.[83] Öte yandan Pezdevî, Hz. Muhammed'in mucizesi olarak Kur'an'ı ve haberlerde bildirilen duyusal/ hissi mucizeleri de kabul etmektedir.[84] Pezdevî'nin bu yaklaşımı döneminin peygamber ve mucize telakkisine uygun gözükmektedir.

Pezdevî, mucizenin amacının doğrunun yalancıdan ayrılması olduğunu kabul etmesine rağmen onun benzeri olan kerametin de velilerde ortaya çıkmasını mümkün görmektedir.[85] Ancak bu durumda peygamberin veliden ayırt edilmesi zorlaşmakta ve bu ayırım velinin kendisine verilen olağanüstü olayı ile başkalarına meydan okuması ve onu açığa vurmayıp gizlemesi gibi bütünüyle velinin kendi fiiline ve iradesine indirgenmektedir. Burada bir zorluğun ve

paradoksun olduğu gözden kaçmamaktadır.

Öte yandan Pezdevî, kesin bir sayı belirleyerek peygamberlere iman edilmesinin gerekli olmadığı inancındadır. Çünkü bu sayı konusundaki haberler çeşitlidir. Dolayısıyla kesin bir rakam vermek şart olmadığı gibi doğru da değildir. Çünkü bir sayının belirlenmesi peygamber olmayanların peygamberlere dahil edilmelerine veya peygamber olanların, peygamberlerin dışında kalmalarına yol açabilir. Ancak bütün resul ve nebilere inanmak gereklidir. [86]

---

[69] Gölcük, Şerafettin- Toprak, Süleyman, *Kelam*, Konya, 1991, 265

[70] İbn Furek, Ebu Bekir Muhammed b. Hasan, *Mücerredü Makalati'ş-Şeyh Ebi'l-Hasen el-Eş'ârî*, Thk. Daniel Gimaret, Beyrut, 1987, 174; Pezdevî, *Usulu'd-Din*, 320.

[71] Pezdevî, *Usulu'd-Din*, 320.

[72] Pezdevî, *Usulu'd-Din*, 130; İbn Hümam, *Müsâyere*, 187-188; İbn Ebû Şerif, *el-Müsâmere*, 187-188; Cüveynî, *İrşâd*, 256-257; Sabûnî, *el-Bidaye*, 45, dipnot 2; Benzer anlatımlar için bkz. Kâdî Abdülcabbar, Ahmed, *Şerhu Usuli'l-Hamse*, thk. Abdülkerim Osman, Mektebetü'l-Vehbe, Kahire, 1416/1996, 563-564.

[73] Cüveynî, *İrşâd*, 256-257; Nesefî, Ebu'l-Muin, T*emhid fi Usuli'd-Din*, Thk. Abdulhayy Kabil, Daru's-Sekâfe, Kahire, 1407/1987, 42; Sabûnî, *el-Bidâye*, 45-46; Taftazânî, Saaduddin, *Şerhu'l-Akaid*, (Kelam ilmi ve İslam Akaidi içinde orijinal metin, haz. S. Uludağ,) İstanbul, 1992, 61.

[74] İbn Hümam, *Müsâyere*, 189; İbn Ebû Şerif, *el-Müsâmere*, 189

[75] Pezdevî, *Usulu'd-Din*, 129; Sabûnî, *el-Bidâye*, 45; İbn Ebû Şerif, *el-Müsâmere*, 193.

[76] İbn Hümam, *Müsâyere*, 191-192; İbn Ebû Şerif, *el-Müsâmere*, 191-192; Sabûnî, *el-Bidâye*, 45; Taftazânî, *Şerhu'l-Akaid*, 61.

[77] Bağdâdî, *Usulu'd-Din*, 154; Cüveynî, *İrşâd*, 260; Gazalî, Ebu Hamid, *el-İktisâd fi'l-İ'tikâd, Daru'l-Kütübü'l-İlmiyye*, Beyrut, 1409/1988, 121.

[78] Kadı Abdülcabbar, *Şerhu Usuli'l-Hamse*, 563; Gazalî, *el-İktisâd fi'l-İ'tikâd*, 121.

[79] Kadı Abdülcabbar, *Şerhu Usuli'l-Hamse*, 564; İbn Hümam, *Müsâyere*, 191; İbn Ebû Şerif, *el-Müsâmere*, 191.

[80] Pezdevî, *Usulu'd-Din*, 134-136.

[81] Peygamberlerin cinsiyetiyle ilişkin olarak Mâtürîdî ve Eş'arî kelam ekollerinin görüşleri ve değerlendirilmesi hakkında ayrıntı bilgi için bkz. Özarslan, Selim, 'Peygamberin Özelliklerinden Erkek Olmak ve Düşündürdükleri', *C.Ü.İlahiyat F. Dergisi*, X/2, 2006, 107-118.

[82] Yusuf, 12/ 109; Nahl, 16/43; Enbiyâ, 21/ 7;

[83] Bkz. İbn Furek, *Mücerred*, 176, 180.

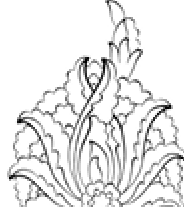
[84] Pezdevî, *Usulu'd-Din*,138-139.

[85] Pezdevî, *Usulu'd-Din*, 328-329; Nesefî, *Ebu'l-Muin*, Meymûn b. Muhammed, *Tabsiratü'l-Edille fî Usûli'd-Dîn*, thk. Claude Salame, Dımaşk, 1993; II, 109; Nesefî, *et-Temhîd*, 52; a.mlf, *Bahru'l-Kelam*, 52; Razi, Fahreddin, *et-Tefsiru'l-Kebir*, (Mefâtihu'l-Gayb), Daru'l-Fikr, Beyrut, 1415 /1995, XXI, 95.

[86] Pezdevî, *Usulu'd-Din*, 321; İbn Hümam, *Müsâyere*, 193; İbn Ebû Şerif, *el-*

Müsâmere, 193-4.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM



İnsan Fiilleri Sorunu

1. İnsan Fiillerinin Yaratılması

İnsanın fiilleri meselesi, insan hürriyeti konusuyla ilişkili bir sorun olup birçok özelliğiyle düşünce tarihine eşlik etmiş, Müslüman düşünürlerince de üzerinde çokça spekülasyonlar yapılmış olan konulardandır. Bu konu felsefe ve ahlakı ilgilendirdiği kadar belki de daha fazla kelamı ilgilendirmiş, bu sebeple de klasik ya da bir başka deyişle geleneksel kelamın önemli konuları arasında yer almıştır. İman- amel ilişkisi ile birlikte ele alınmaya başlanan bu sorun, Hz. Peygamber'in vefatıyla birlikte baş gösteren siyasî- politik bir tavırla birlikte etkin olarak varlığını devam ettirmiştir.

Bireyin yaratıcı karşısındaki konumu, yaratıcının kudreti ile insanın fiilleri arasındaki ilişki, bireyle kendi fiilleri arasında ne tür bir bağın bulunduğu şeklindeki sorular, zihinleri meşgul etmeye başlamıştır.[87] Sorunu basite indirgeyecek olursak konunun mihverini insanın fiillerinde hür olup olmadığı veya Allah'ın mutlak iradesi karşısında insanın konumu ve sorumluluğunun nasıl açıklanabileceği sorusu oluşturmaktadır.

Cebriye, Allah'ın yaratma kudretinin mutlak manada olduğunu, hiçbir ortak kabul edilemeyeceğini, insanın rüzgarda uçuşan bir tüy gibi fiillerinde mecbur olduğunu ileri sürerek insanın hür olmadığını savunmuştur.[88] Bu anlayışa göre, insanın sorumluluğunun ve mesuliyetinin anlamını kavramak mümkün gözükmemektedir.

Bu düşünceye karşılık, insanın fiillerinde tamamen özgür olduğunu, Allah'ın herhangi bir müdahalesinin söz konusu olmadığını savunanlar da olmuştur ki, Kelam tarihi söz konusu olduğunda bu düşünceyi ilk olarak ortaya atanlar Kaderiyye ve Mutezile'ye öncülük eden Mabed el-Cühenî (ö. 80/699) olmuştur. Basra'da çalışmalarını yürüten bu şahıs, insan iradesiyle ilgili olarak kader konusuna da temas etmiştir.[89] İnsan fiillerine ilişkin olarak görüş belirtenlerden birisi de Cehm b. Safvan (ö.128/745)'dır. Cehm'e göre kulun hareketleri Allah'ın fiilidir, insanın fiili yoktur. İnsan fail olamaz; fail sadece Allah'tır. Bu sebeple insanın fiillerinin yegâne yaratıcısı Allah'tır. Bireyin serbest olarak bir şeyi dileyip yapması, kudreti dahilinde değildir. Başka bir deyişle insanın fiillerinde

hür olması söz konusu değildir.[90]

Mu'tezile ve filozoflar ise insanın kendi fiillerinin yaratıcısı olduğunu, aksi takdirde emir ve nehyin bir anlamının olamayacağını ileri sürerler.[91] Mu'tezilî anlayışa göre insanın kendi fiillerini yaratması, Allah'ın insanda yarattığı hâdis bir kudret aracılığıyla gerçekleşmektedir. İnsan kendinde bulunan bu kudretle kendi fiillerini serbestçe, Allah'ın bir etkisi olmaksızın yaratır.[92] Bu anlayışa göre insanın fiilinin meydana gelişinde Allah'ın rolü doğrudan değil de, aracı (kudret) vasıtasıyladır. Söz konusu aracı Allah'ın insanda yarattığı kudret olmakta, bu kudretle insan fiil ve eylemlerini iradesi doğrultusunda yaratmaktadır.[93]

Söz konusu bu iki görüş arasında orta bir yol bulmaya çalışanlar da tarihi süreç içerisinde eksik olmamıştır. Bu düşünce sahipleri insana bir dereceye kadar irade hürriyeti tanımışlar, fiillerin Allah tarafından yaratıldığını kabul ederek, birey için kısmî bir hürriyetin olabileceği düşüncesini ileri sürmüşlerdir. Mâtürîdî kelam okulu kurucu ve temsilcileri genelde bu yolu takip etmişler, insan hürriyet ve sorumluluğunu vurgulamaya çalışmışlardır.

Pezdevî'ye göre insan fiillerinin yaratıcısı Mutezile'nin benimsediği gibi kendisi değil Allah'tır. Bu aynı zamanda Eş'ariler de dahil bütün Ehl-i sünnetin de görüşüdür.[94] İnsan fiilleri ile ilgili olarak, fiillerin yaratıcısının belirlenmesi, fiile ilişkin gücün yahut kudretin (istitaat) fiilden önceliği veya fiille birlikteliği ve bunlara bağlı olarak bireyin sorumluluğunun açıklığa kavuşturulması sorunun temel belirleyicileridir. Pezdevî'ye göre insan fiillerinin yaratıcısı Allah'tır. Bu görüşüne *"Her şeyi yaratan Allah'tır"[95] ve "Sizi de yaptıklarınızı da Allah yaratmıştır"*[96] ayetlerini kanıt olarak ileri sürmektedir. Fiil bir şeydir. O halde fiilin yaratıcısı da Allah olmaktadır. İkinci ayette geçen amel kelimesinin insan fiilleri olduğunu belirtmek için de *"yaptıklarınıza karşılık olarak"*[97] ifadesini ve daha başka ayetleri delil olarak kullanmaktadır. Yukarıdaki ayetteki "amellerinizi" ifadesinin "yapmış oldukları putlar" biçiminde yorumlanmasını doğru bulmayarak, Allah'ın yaratmasın mutlak her ameli kapsayacağını belirtir. *"Yonttuklarınıza mı tapıyorsunuz, oysa sizi de amellerinizi de Allah yaratmıştır."*[98] ayetinin de buna delalet ettiğini belirtmiş, diğer taraftan putun amel olarak yarattığı bir şey görülmediğini söyleyerek görüşünü desteklemeye çalışmıştır.[99] Ancak bu anlatımlarda yer alan "yaptıklarınızı" ifadesinin ayetin bağlamı dikkate alındığında onların put yapmak için yonttukları odunlara işaret etmesi de mümkün görünmektedir. Bu yorum tarzına göre ise Allah, insanların ve eşyanın (burada put yapımında kullanılan odunların) yaratıcısı olmakla birlikte insan fiil ve eylemlerinin yaratıcısı olmamaktadır. O zaman da *"Allah'ın her şeyin yaratıcısı olduğunu"* bildiren ayetlerin[100] anlam alanı daraltılmış olmaktadır.

Yaratma kudretinin yalnızca Allah'a ait olduğunu kanıtlamaya çalışan Pezdevî, insanın fiilinin ve kudretinin bulunduğunu da kabul etmektedir. Burada açıklığa kavuşturulması gereken sorun, yaratma kudreti sadece Allah'a ait olduğuna göre, insan fiilinin nasıl meydana geldiği ve bu oluşumda insanın rolünün ne olduğu hususunda düğümlenmektedir.

Pezdevî, insan fiilinin yaratısının Allah olduğunu kanıtladıktan sonra insanın fiillerinden sorumlu olduğunu açıklamak için de bir fiile iki failin etki

edebileceğini mümkün görmektedir.[101] Buna göre fiile yaratma yönünden Allah, yapma, işleme, (kesb etme) yönünden de insan tesir etmektedir. O halde insan fiili yaratma yönünden Allah'a, seçme, yapma ve yerine getirme yönünden de insana ait olmaktadır. İnsan kendi iradesiyle yapmayı arzu ettiği şeyi azm'e[102] dönüştürmekte, artık kesin karar vermiş olmaktadır, azme dönüştürdüğü fiili ise o esnada Allah tarafından yaratılmaktadır. Bu şekilde fiil oluşmakta, ortaya çıkmaktadır. Dolayısıyla fiilin Allah tarafından yaratılması demek, insanın o fiili yapması demektir. Bu şekilde insan fiili bizzat kendisi tarafından seçilmekte ve yapılmaktadır. Allah'ın yaratması ise insanın isteği ve arzusu doğrultusunda gerçekleşmektedir. Bu sebeple de insan kendi iradesi doğrultusunda yapmış olduğu fiil ve eylemlerinden dolayı da sorumlu olmuş olmaktadır. Pezdevî'nin insan fiillerine yaklaşım biçimi Ebu Hanife ve Ebu Mansur Mâtürîdî'nin ortaya koyduğu çözüm biçimiyle örtüşmektedir. Mâtürîdî fiilde yönlerin bulunduğunu (cihât el-fi'l) kabul etmiş, fiilin kesb yönünden insana, yaratma (halk) yönünden de insana ait olduğunu belirtmiştir.[103] Bu yaklaşım bazılarınca çeşitli yönden eleştiriye tâbi tutulsa da İslam'ın Allah ve insan için öngördüğü temel esprisi ile ahenkli bir uyum içerisindedir. Çünkü İslam dininde "mutlak"ın her çeşidi Allah'a aittir. Dolayısıyla mutlak yaratıcı da Allah'tır.

2. Güç Yetirilemeyecek Şeyle Teklif

Teklif sorunu kelamda tartışılan konulardan bir tanesidir. Bu sorunun kelamın konuları arasında yer alması, insanın fiillerinin nitelenmesi ve adalet-zulüm probleminin aydınlatılması yönünden önem arz etmektedir. İnsanın gücünün yetmeyeceği güçlük ve meşakkat barındıran şeylerle sorumlu tutulması Eş'arilere göre mümkün iken[104], Mâtürîdî ve Mutezililere göre imkansızdır. Bu konu insanın gücü ve kudretiyle ilgili olduğu kadar Allah tasavvuruyla da ilişkilidir. Eş'arî'nin Allah'ın insanı güç yetiremediği bir şeyle sorumlu tutmasını caiz görmesi anlayışı, Allah için hiçbir şeyin zorunlu olmaması ve onun dilediğini yapan olarak tanımlanmasına istinad etmektedir. Eş'arî'ye göre Allah, kendisi üzerinde başka bir gücün bulunmadığı bir otoritedir. Allah neyi yaparsa onun fiili olur. Onu engelleyen ve yasaklayan hiçbir güç yoktur. Dolayısıyla onun yaptığı hiçbir şey kötü olarak nitelendirilemez.[105] Eş'arî bu konuya Allah eksenli olarak yaklaşıp, yükümlülükler insanın gücü ölçü alınarak belirlenmediğinden ve sorun bütünüyle Allah'ın otoritesinin tesisi olarak kabul edildiğinden böyle bir sonuca ulaşılması kaçınılmaz olmuştur. Halbuki soruna Allah merkezli değil de insan eksenli yani insanın gücü kıstas alınarak yaklaşıldığında Allah'ın insanı güç yetiremeyeceği bir şeyle sorumlu tutmayacağı sonucu çıkar. Zaten Mâtürîdîler ve Mutezile de konuya daha çok Allah açısından değil de, insan açısından yaklaşmışlar, teklife güç yetirilebilir olup-olmamasına dikkat etmişlerdir. Mâtürîdilere göre tekliften gaye ya Mu'tezile'nin dediği gibi onu yapmaktır veya denemektir, imtihan etmektir.[106] İnsanın gücünün yetmediği şeyi teklif etmekte bunların hiçbirisi olmaz. Pezdevî'nin de içerisinde bulunduğu Mâtürîdîler, Allah'ın insanı gücünün yetmeyeceği şeylerle sorumlu tutmayacağı hususundaki görüşlerini şu Kur'anî nasslara dayandırmaktadırlar:

“Allah her şahsı ancak gücünün yettiği ölçüde mükellef kılar. Herkesin kazandığı (hayır) kendine, yapacağı (şer) de kendinedir.”[107] Eş’arilerin güç yetirilemeyen şeyle teklifin mümkün olduğu şeklindeki görüşlerini desteklemek için kullandıkları *“Ey Rabbimiz! Bize gücümüzün yetmeyeceği işler de yükleme”*[108] mealindeki ayeti Mâtürîdîler, gücün yetmeyeceği şeyin yüklenmesi ve tekliften sığınma isteğini ifade ettiğinden dolayı görüşlerine dayanak olarak kullanmışlardır.[109]

Mâtürîdîlere göre aslında mümkün olup, başka bir sebepten ötürü mümkün olmayan şeyle (mümteni) teklif caizdir: Örneğin iman etmeyeceklerini Allah’ın bildiği bireylere, iman etmelerini teklif etmek gibi; bunu bilmek teklife engel değildir. Mâtürîdîler Eş’arilere karşı görüşlerini desteklemek için çeşitli örneklere de müracaat eder. Buna göre, Allah’ın bir dağı bir insana yüklemesi, bunun sonucunda o kişinin ölmesi caiz olduğu halde bir insana yaparsa sevap yapmazsa cezaya mahkum olacak tarzda bir dağı yüklemesi caiz değildir. Çünkü birinci şekildeki yükleme teklif değil, ona gücünün ve kudretinin yetmeyeceğini yani bundan aciz olduğunu bildirmektir. Yine yukarda anılan *“Ey Rabbimiz! Bize gücümüzün yetmeyeceği şeyi yükleme”* âyetinden maksat teklif değil, güç yetirilemeyecek belalardan sığınmaktır. [110]

Mâtürîdî kelam sistemine genelde bağlı olan kelamcımız Pezdevî de Allah’ın insanın gücünün yetmeyeceği şeyleri onlara teklif etmeyeceği düşüncesini taşımakla birlikte bazı hadislere dayanarak öbür dünyaya ilişkin olarak bazı şeyleri teklif edebileceğini muhal görmemektedir. Ona göre, Kıyamet gününde resim yapanın resme can vermesi, düğüm yapılmayacak kadar küçük iki kılın düğümlenmesi teklif olunur, bunlar güç yetirilemeyenin teklifidir.[111] Pezdevî bu düşüncesiyle Eş’arîlerin görüşüne yaklaşmakta insanın gücünün yetmeyeceği şeylerle sorumlu kılınamayacağı ana ilkesini göz ardı etmiş görünmektedir. Ayrıca ahiretteki teklifin de bir anlamı bulunmamaktadır. Çünkü öbür dünya teklif yurdu değil, ödül ve ceza yurdudur.

3. Salah Aslah Sorunu

İyiyi veya en en iyiyi yapma olarak anlamlandırabileceğimiz Salah-Aslah konusu da geleneksel kelamın en çok tartışılan konularından biri olmuştur. Bu problem Mutezile’nin kulun faydasına olan şeyleri yaratma konusunda bir nevi Allah’ı mecbur konumunda görmeleri nedeniyle ortaya çıkmıştır. Mutezile bu konuya beş temel ilkelerinden adalet prensibi açısından yaklaşmaktadırlar. Onlara göre, Allah kerimdir, cömerttir. İkramına ve cömertliğine sınır yoktur. Bu sebeple kullarına aslah olanı, en iyi ve faydalı olanı vermezse yahut yaratmazsa onları faydalı olan şeylerden mahrum etmiş olur. Onlar için en iyiyi yaratmamak, mahrum bırakmak cimriliktir. Oysa Allah hakkında cimrilik düşünülemez. Onlar bu kanaatte olmalarına rağmen “hangi şeyin” aslah olduğu konusunda net bir sonuca ulaşmak mümkün görünmemektedir. Öte yandan Aslah’ın Allah’a bu dünyada mı, ahirette mi, yoksa her ikisinde mi gerekli olduğu hususunda da bir uzlaşı söz konusu değildir.[112]

Pezdevî’nin de içinde olduğu özelde Hanefî-Mâtürîdî, genelde Ehl-i sünnet kelam anlayışı açısından Allah’ın fiil ve eylemlerinde ne tür olursa olsun bir

zorunluluğun /vucûbiyetin bulunması uluhiyet anlayışına uygun düşmemektedir. Çünkü Allah, kulları hakkında dilediğini yapan, dilediğini yaratan mutlak irade sahibidir. Dolayısıyla ona hiçbir şey gerekli değildir.[113]

Pezdevî'nin Allah anlayışına göre herhangi bir şeyi yapmak Allah'a vacip koşulamaz. Allah her şeyi kendi fazlı, lütfu ve keremi ile yapar. Bu bağlamda Allah'ın bir şeyi yoktan var etmesi, yaratması ve insanları yapıp ettikleri hususlarda yetkili /selâhiyetli kılıp sorumlu tutması /teklif kendi fazlı ve ihsanıdır. En iyiyi yaratmak O'na vacip olmadığı gibi, teklif de gerekli değildir.[114]

Diğer Ehl-i sünnet kelamcıları gibi Pezdevî de Mu'tezile'nin söz konusu bu iddialarının kabul edilemeyeceğini, çünkü vacip kılanın, emir verenin ve yasaklayanın (neyh) Allah olduğunu bu sebeple herhangi bir şeyi yapma yükümlüğü ve zorunluluğu altına sokulamayacağını dile getirir. Allah'ın bunları yapmakla sorumlu tutulabilmesi için, O'ndan daha üstün bir kudretin bulunması gerekir ki bu imkansız bir olgudur.[115] Bu aklî çıkarımlara ilave olarak ulûhiyyetin / Tanrılık, kendisine yüklenilebilecek zorunluluklarla da çelişeceğini[116] belirtmemiz gerekir. Pezdevî, Mutezile'nin Allah'a insanlar için en iyiyi yapması gerekeceği yönünde bir takım ayetleri kanıt olarak göstermesini de doğru bulmaz ve birçok ayeti[117] Allah'a herhangi bir şeyi yapmayı gerekli kılmadığı hususunda anar.

Bu bağlamda Allah'ın insanlar için en iyiyi /aslah olanı yapmak zorunda olmadığı[118] aksine onlar hakkında dilediğini yapabileceği ortaya çıkmış olmaktadır. Çünkü Allah'a hiçbir şeyi yapmak vacip olmadığı gibi, O'nun hakkında gereklilik/ vücub de düşünülemez. Allah yaptıklarından sorulamaz, fakat insanlar yaptıklarından sorumludur.

---

[87] Yazıcıoğlu, age, 8.

[88] Pezdevî, *Usulu'd-Din*, 144; Nesefi, *Temhid*, 61; Sabunî, *Bidaye*, 62.

[89] Makrizî, Takıyyuddin b. Ahmed, *Kitab el-Hıtat*, Mısır, 1326, IV, 181.

[90] Eş'arî, *Kitabu'l-Luma'*, 37 vd.

[91] Kâdî Abdülcabbar, *Şerhu Usuli'l-Hamse*, 323; Ahmed Emin, *Fecru'l-İslam*, Mektebetü'l-Usra, Kahire, 1996, 448-449.

[92] İbn Hümam, *Müsâyere*, 99; İbn Ebû Şerif, *el-Müsâmere*, 98-99.

[93] Kâdî Abdülcabbar, *Şerhu Usuli'l-Hamse*, 323-326.

[94] Eş'ari, *Kitabu'l-Luma*', 37; Pezdevî, *Usulu'd-Din*, 143, 146; Nesefi, *Temhid*, 61; Sabunî, *Bidaye*, 64

[95] En'am, 6/ 102; Ra'd, 13/16; Zümer, 39/62; Mü'min, 40/62.

[96] Saffât, 37/96.

[97] Secde, 32/17.

[98] Saffat, 37/95-6.

[99] Pezdevî, *Usulu'd-Din*,146-147.

[100] En'am, 6/ 102; Ra'd, 13/16; Zümer, 39/62; Mü'min, 40/62; Ayrıca bkz. Mâtürîdî; *Kitabü't-Tevhid*, 228.

[101] Pezdevî, *Usulu'd-Din*, 152-153.

[102] İnsan iradesinin çeşitli yönlerden birine kesin bir biçimde yönelmesine

azm denebilir. İbn Hümam, iradenin bu durumuna azm musammam adını vermiştir. Bkz. İbn Hümam, *Kitab el-Musayere*, Mısır, /Bolak, 1317, 111-112.

[103] Mâtürîdî; *Kitabü't-Tevhid*, 228.

[104] Eş'arî, Ebu'l-Hasan, *İbane an Usuli'd-Diyâne*, thk. Beşir Muhammed Uyûn, Şam, 1413/1993, 138.

[105] Eş'arî, *Luma'*, 71.

[106] Sabûnî, *el-Bidâye*, 69.

[107] Bakara, 2/286.

[108] Bakara, 2/286.

[109] Mâtürîdî, *Kitabü't-Tevhid*, 268 vd.; Pezdevî, *Usulu'd-Din*, 177; Sabûnî, *el-Bidâye*, 69-70; İbn Hümam, *Müsâyere*, 168; İbn Ebû Şerif, *el-Müsâmere*, 168.

[110] Sabûnî, *el-Bidâye*, 69-70; İbn Hümam, *Müsâyere*, 169; İbn Ebû Şerif, *el-Müsâmere*, 169.

[111] Pezdevî, *Usulu'd-Din*, 178.

[112] Kâdî Abdülcabbar, *Şerhu Usuli'l-Hamse*, 133; Pezdevî, *Usulu'd-Din*, 179; Nesefi, *Tebsiratü'l-Edille, II*, 425 Sabûnî, *el-Bidâye,* 74; Nesefi, *Temhid*, 84-85.

[113] Pezdevî, *Usulu'd-Din*, 179. Sabûnî, *el-Bidâye*, 74; Nesefi, *Temhid*, 84-85.

[114] Pezdevî, *Usulu'd-Din*, 179; Sabûnî, *el-Bidâye*, 74; İbn Hümam, *Müsâyere*, 139-142; İbn Ebû Şerif, *el-Müsâmere*, 139-142.

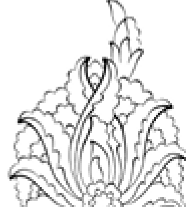
[115] Pezdevî, *Usulu'd-Din,* 181-183; İbn Hümam, *Müsâyere*, 142; İbn Ebû Şerif, *el-Müsâmere*, 142 vd; krş. Gazalî, Ebu Hamid Muhammed, *İhyâu Ulumi'd-Din*, İstanbul, 1986, I, 285; Nesefî, Ebu'l-Muin, *Temhid fi Usuli'd-Din*, 84.

[116] Pezdevî, *Usulu'd-Din*, 181-183; Sabûnî, *el-Bidâye*, 74.

[117] Nahl, 16/93; A'raf, 7/186;

[118] Nesefî, T*emhid fi Usuli'd-Din*, 84.

DÖRDÜNCÜ BÖLÜM



İman ve İslam

1.İmanın Tanımı ve Neliği

İlk zamanlardaki kelamî tartışmalarda müminin kim olduğu önemli bir yer tutmaktadır. Tabiatıyla bu tanımlamaya ilişkin olarak bireyin dünya ve ahiretteki konumu belirginlik kazanacaktır. Bu sebeple iman konusu kelamın temel konuları içerisinde yer almış, bütün kelamcılar bu konu üzerinde ayrıntılı bir şekilde durmuşlardır. Pezdevî de kendi yöntemi gereği ilk olarak zamanına kadar ki iman anlayışlarından söz etmiş, imanın tanımı, neliği, tafsili ve icmalî iman kategorileri, mukallidin imanı, imanın artması ve eksilmesi, iman İslam ilişkisi, imanın yaratılmış olup olmaması gibi imanla ilişkin konulara değinmiş, fakat İslam kelam ekollerinin iman anlayışlarının hangi olaylar üzerine şekillendiğinden söz etmemiştir.[119]

Bize göre İslam kelam okullarının benimsedikleri iman tanım ve anlayışları tetkik edildiğinde, tartışmanın temel gayesinin büyük günah işleyenin/ mürtekib-i kebîre durumunu tanımlama amacını güttüğü anlaşılmaktadır.

Pezdevî'ye göre iman, sözlükte kesin olarak tasdik anlamına gelir. Yusuf suresindeki *"Her ne kadar doğru söylüyorsak da sen bize inanmazsın"*[120] ayetindeki iman kelimesinin kullanımı da sözlük anlamına uygun düşmektedir. Yani sen bizi doğrulayıcı (tasdik edici) değilsin demektir. İmanın anlamının doğrulamak (tasdik etmek) olduğunda dilciler fikir birliği içerisindedirler.[121] Eş'arî kelam bilginlerinin çoğunluğuna göre iman yalnızca kalble tasdik etmekten ibarettir.[122] Tasdik ise Hz. Muhammed'i Allah'tan getirdiği kesin olarak bilinen hükümlerde doğrulamak, onun haber verdiği şeyleri tereddütsüz kabul edip, doğru olduğuna gönülden inanmaktır. Başka bir değişle tasdik, haber verilen hükmün izan, kabul ve doğrulanmasıdır. Kelam literatüründeki iman söz konusu olduğunda buradaki haber verilen şeylerden kasıt Hz. Muhammed'in Allah'tan getirdikleri şeylerin bütünüdür. Hariciler ise Eş'arîlerin yaptığı iman tanımına taatları yani amelleri de dahil etmişlerdir. Onlara göre iman, kalb ile tasdik, dil ile ikrar ve organlarla amel etmekten oluşmuş bir bütün olmaktadır. İmanın mahiyeti bu üç unsuru içermekte bunlardan herhangi birini terk eden imandan çıkarılarak küfre nispet edilmektedir. Küfre nispet edilme daha çok amellerin terk

edilmesiyle gerçekleşmekte, büyük günah işleyen mutlak kafir olarak görülmektedir.[123] Haricilerin yaptığı iman tanımını aynen kabul eden Mutezile ise amelleri imanın bir parçası olarak görmesine rağmen büyük günah işleyeni kafir olarak değil de mümin kafir arasında bir yerde görerek bu kimseye fasık adını vermişlerdir. Kerrâmiyye ise imanı salt dil ile tasdik (doğrulama) ya da dil ile ikrar olarak anlamış[124] ve o şekilde tanımlamışlardır. Bu bağlamda onlar "kelime-i şehadet"de ifadesini bulan Hz. Peygamber'in Allah'tan getirdikleri şeylerin dille ikrar ve doğrulanmasını iman için yeterli görmüşlerdir.[125] Kerrâmiyye'ye göre Hz. Peygamber'in kelime-i tevhîdi söylemeyi iman için yeterli görmesi[126] görüşlerinin kanıtını oluşturmaktadır.[127] Ebû Mansûr Mâtürîdî (333/ 944)'ye göre ise iman Kerramiyye'nin iddia ettiği gibi yalnızca dilin ikrarı olmayıp, kalbin tasdikidir. Ona göre iman dilde değil, kalptedir. Dil kalbdeki imanın tercümanı konumundadır. Asıl olan ise kalbdeki imandır ve değişmemektedir.[128] Mâtürîdî de dahil Ehl-i sünnet kelamcıları gibi Pezdevî de Kerramiyye'nin bu yöndeki iman tanımlamalarını, gerçekte iman etmedikleri halde Allah'a ve ahiret gününe inandıklarını söyleyen münafıkların mümin olmadığını açıklayan ayetlere[129] aykırı bulmuştur. Cehm b. Safvan ve Kaderiyye'den Hüseyin es-Salihî'ye göre iman ma'rifet/ bilmekten[130] ibaret iken Şafii ve Hadis bilginleri (selef) imanı, dil ile ikrar, kalb ile tasdik ve organlarla amel etmekten ibaret görmüşler fakat amelleri terk edenleri kafir olarak saymamışlardır.[131] İmanın neliği, büyük günah işleyenin isimlendirilmesi ve dünyadaki durumu hakkındaki görüşleri olgudaki sonuçları itibariyle ele almak gerekmektedir. Ameli imanın bir parçası olarak görerek büyük günah işleyen bireyi mümin olarak kabul etmeyen söz konusu anlayışlar, mümin olmanın alanını olabildiğince daraltmakta, onu nerdeyse imkansız hale getirmektedirler.

Pezdevî'nın ifadesiyle imanı kalp ve dil ile tasdik yani kalb ile tasdik ve dil ile ikrardan ibaret görenler[132] ise Ebû Hanife,[133] onun meşhur arkadaşları ile Eş'arî'dir. Bunlara göre iman sözlükte tasdik anlamına gelmektedir. Tasdik ise hem kalble hem de dille olmaktadır. Öyleyse iman kalbî ve lisanî tasdikten oluşmakta, imanın iki rüknü bulunmaktadır. Ancak bu tanımlamada ihtiyat payı bırakılmıştır. O da dilsizlik ve tehdit altında bulunma gibi durumlarda dil ile ikrar aranmayacaktır. Ancak bu gibi durumların haricinde yani dilsel özürlülük dışında imanın gerçekleşebilmesi için bu iki asıl yani kalp ile tasdik ve dil ile ikrar gereklidir. Çünkü dil ile ikrar olmasa insanlar kalpte neyin gizli olduğunu bilemeyeceği için o bireyin dünyada nasıl bir işleme tabi tutulacağı konusunda bir kritere sahip olamayacaklardır. Bu nedenle ikrar, yani kalpte bulunan inancın dil ile açığa vurulması, imanın hakikatinin bir parçası değil, dünyevî (harici) bir şartıdır. Demek ki, kalbin tasdiki, imanın rüknü, olmazsa olmaz bir unsuru ve değişmez temel esası konumundadır. Dilin ikrarı da, bu asıl ve gerçeğin tanınmasını sağlayan bir şart olmaktadır.[134]

İmanda ikrarın önemli bir rükün olduğuna delalet eden nasslar bulunduğunu ifade eden Pezdevî, Hz. Peygamber'in şu hadisini bu konuya örnek olarak zikretmektedir:

"İnsanlar Allah'tan başka Tanrı yoktur. Muhammed O'nun elçisidir deyinceye kadar

kendileriyle savaşmakla emrolundum. Ne zaman bunu söylerlerse can ve mal güvenliğine sahip olurlar. Ancak kamu hukuku gereği uygulanan cezalar bundan müstesnadır. İç yüzlerinin muhasebesi ise Allah'a aittir."[135]

"Kalbi iman ile dolu olduğu halde (inkara) zorlanan hariç, kim iman ettikten sonra Allah'ı inkar ederse ve kim kalbini kafirliğe açarsa, işte Allah'ın gazabı bunlaradır; Onlar için büyük bir azap vardır." [136] Pezdevî bu ayetteki "kalbin imanla dolu olması" ve kalbin küfre açılması" ifadelerinden hareketle imanın ve küfrün kalbde sübut bulduğunu ortaya koymaya çalışır. Öyleyse imanda asıl rükün kalbin tasdiki olmaktadır. Dilin ikrarı ise İslam hükümlerinin uygulanmasının şartı olması itibariyle önem kazanmaktadır.

Pezdevî, imanın iki rükne dayandığını ifade etmek için küfrü örnek verir. Ona göre küfür, kalb ve lisanla gerçekleştiğinden İslam da söz yani dil ile ikrar ve kalp ile tasdiktir.[137] Küfür inanılması gereken şeyleri inkarla veya dini hafife almakla gerçekleşir.[138]

Yazar, imanın bilmeden farklı şey olduğu, ilim ve bilgi bulunduğu halde imanın bulunmayabileceğini Kur'an'dan örnekler vererek ortaya koymaktadır.[139] Ehl-i Kitap yani Yahudî ve Hıristiyanlar Hz. Muhammed'in nübüvvetini ve Allah'tan getirdikleri şeyleri kendi oğullarını tanıdıkları gibi bilmelerine rağmen onu ve getirdiklerini kabul edip tasdik etmemişlerdir. Kur'an da bu olay şu şekilde anlatılmaktadır: *"Kendilerine kitap verdiklerimiz onu (o kitaptaki peygamberi) öz oğullarını tanıdıkları gibi tanırlar. Buna rağmen onlardan bir gurup bile bile gerçeği gizler."*[140] Ona göre, iman hür iradeye dayalı bir teklif içerirken, ilim ihtiyara dayanmayıp müşahedeye dayanmaktadır.[141] Dolayısıyla yalnızca bilgi iman olamaz.

Yazar, İmam-ı Harameyn el-Cüveynî ve daha başka alimlerin ise kalble tasdikin kelam-ı nefsi cinsinden bir şey olduklarını ifade ettiklerini Eş'arî'nin ise bu konuda farklı yaklaşımları olduğu, bir defasında tasdiki Allah'ın varlığını, ulûhiyetini ve öncesizliğini /kıdem bilmek, başka bir kez de tasdiki, bilgiyi içermeyen ve onsuz da gerçekleşmesi mümkün gözükmeyen kalpte bulunan bir söz olarak tanımladığını nakleder.[142] Eşarî'ye göre tasdik bilgiye dayanan kalbteki bir söz olmakla bilgi ve kelam-ı nefsi'den oluşan bir bütün olmaktadır. Yani imanın gerçekleşmesi Hz Peygamber'in davasını vakıaya uygun olarak bilmeye ve Allah'ı yücelterek emirlerini ve nehiylerini hafife almadan kabul etmek suretiyle onlara boyun eğmeye ve içten teslim olmaya bağlıdır.[143]

Pezdevî'nin Eş'arî'ye atfettiği imanın neliğine dair görüşü doğrudur. Çünkü Eş'arî eserinin birinde imanı söz ve amel olarak tanımlayıp artma ve eksilmeyi kabul edeceğini[144] söylemekte, diğerinde ise imanın aslını Allah'ı tasdikten ibaret görmektedir.[145]

Söylenenlerden hareketle Pezdevî'nin iman anlayışını "kalb ile tasdik ve dil ile ikrar" şeklinde özetlememiz mümkündür. Ancak kalble tasdikten maksadın akıl ve zihnin tasdiki olduğunu belirtmemiz gerekecektir. Dolayısıyla Pezdevî dinî ritüelleri yani amelleri imandan saymamakla kendi zamanında yaygınlaşan Mutezilî iman anlayışından ayrılmakta Hanefi-Mâtürîdî iman telakkisini kabul etmektedir.

Pezdevî, imanın ne anlama geldiğini ortaya koyduktan sonra nelere iman

edilmesinin gereği üzerinde durmaktadır. Bu bağlamda ona göre Hz. Peygamber'i Allah'tan getirdiği inanca/ itikad ve amele yönelik her şeyde tasdik etmek gereklidir. Başka bir deyişle iman Hz. Peygamber'i itikad, inanç ve amel olarak tasdik etmektir. Bunun açılımı Hz. Peygamber'in Allah'tan getirdiği inançla ve amelle ilgili şeylerin hepsinin hak ve gerçek olduğunu kabul edip o şekilde inanmaktır.[146]

İnanılması gereken hususlar açısından iman; icmalî ve tafsili olmak üzere ikiye ayrılmaktadır.

İcmalî iman inanılması gereken şeylere kısa, özlü ve toptan inanmak demektir ki bu inanç tevhid kelimesinde özetlenmiştir. Pezdevî'nin de belirttiği gibi tevhit kelimesi; *"Lâ ilâhe illallah Muhammedün Resûlullah"* (Allah'tan başka Tanrı yoktur. Muhammed O'nun elçisidir) cümlesidir. İnsanlar bunu içlerinden gelerek ve teslimiyet içerisinde söylemelidirler.

Tafsilî iman ise inanılması gereken şeylerin her biri üzerinde düşünüldükten sonra açık ve geniş olarak, bütün ayrıntılarıyla inanmak demektir. Bu tafsilî iman sonucunda nelerin inkar, hangi şeylerin küfür, fısk ve dalaletle niteleneceği de öğrenilmiş ve iyice kavranmış olunur.[147] Pezdevî, Mu'tezile ve Eş'ariden nakledilen rivayete göre onların tafsilî imanı gerekli gördüklerini, kendisinin ise herkesin İslam'ın rükünleri üzerine derin bilgisi olmadığından dolayı icmalî imanı gerekli ve yeterli gördüğünü belirtir.[148] Bu yaklaşım Hanefî -Mâtürîdî görüşü yansıtıyorsa da halkın sosyo-kültürel yapısını göz önünde bulundurularak verilmiş bir hüküm niteliğini taşımaktadır. İmanın temel rüknü olan tasdike bir noksanlık getirmediği için de rasyoneldir.

2. İman-Amel İlişkisi

Amelin imandan olmadığı ve onun üzerine dahil edilemeyeceği düşüncesini İslam düşüncesinde ilk ortaya atan ekolün Mürcie olduğu bilinmektedir. Onlara göre ameller imanın bir sonucu olduğu için onun iman olarak isimlendirilmesi yalnızca mecazen mümkündür.[149] Mâtürîdî belki bilerek belki de bilmeyerek Mürcie'nin iman anlayışlarının omurgasını oluşturan iman amel başkalığını, bir takım küçük farklılıklarla birlikte aynen benimsemiştir. Bu sebepten Mâtürîdî ve onu takip eden kelamcılar amellere inanmayı ayrı şey, farz olduğunu bildiği halde yerine getirmemeyi ayrı şey olarak kabul ederler.[150] Amellerin farz olduğuna inanmayan imansız (kafir), farz olduğuna inandığı halde kılmazsa günahkar mümin olur. Namaz, oruç, zekat, hac, sadaka gibi ameller iman değil, imanın dışındaki farzlar olup İman ve İslam'ın ilkeleridir. Pezdevî'nin ifadesiyle bunlar imanın bir rüknü değil, neticesi sonuçlarıdır. Ameli imanın bir parçası olarak ele alan ve buna bağlı teori üretenler bazı ayet ve hadisleri delil olarak ileri sürmüşlerse de[151], Mâtürîdî anlayışa sahip olan kelamcılar da amelin imandan bir parça olmadığını kanıtlama sadedinde başka ayet ve hadisler ileri sürmüşler, bazen da muhaliflerinin delil getirdiği ayetleri genel ve özel mana içerdiklerinden hareketle yorumlamışlardır. *"Kim düşmanlık ve haksızlık ile bunu yaparsa onu ateşe koyacağız"*[152] "Şüphesiz ki kötüler (füccar) cehennemdedir"[153] şeklindeki Kur'an ifadeleri amelin imandan bir parça olduğunu savunanlar tarafından genel ifadeler olarak algılanmıştır. Karşı

görüştekiler söz konusu ayetlerdeki lafızları genellik değil de özellik bildirdiklerini iddia ederek dilsel çözümlemelere gitmişlerdir.[154] Ayetlere bu şekilde yaklaşmak yerine, bu lafızları ayet bütünlüğü diğer bir deyişle bağlam bütünlüğü, Kur'an bütünlüğü açısından değerlendirmeye tabi tutmak daha makul bir yaklaşım olacaktır. Nitekim kötülerin cehennemde bulunduğunu belirten ayetten önce iyilere nimetlerin verileceği, dolayısıyla cennette olacakları bildirilmektedir. Bu sebeble füccar (kötüler) lafzı, büyük günah işleyeni ifade etmemekte aksine inkarcıları kasdetmektedir. Yine Kur'an'da birçok yerde iman edenlerin ve salih amel işleyenlerin atıf harfi olan "vav"la birbirinden ayrılması, aynı isim altında birleştirilmemesi amellerin imandan olmadığının başka bir kanıtıdır.[155] Müminlerin iman ismi amellerden önce olması amel ve imanın ayrı olduğunu gösterir. *"Ey iman edenler oruç size farz kılındı.."*[156] ayeti buna örneklik teşkil eder. Neticede insanların amelleri/farzları işlemeleri iman etmiş olmalarından dolayıdır. Yoksa imanları farz olan şeyleri işlemiş olmalarından değildir. İnsanlar doğrulamakta (tasdikte) birbirlerine eşit, fakat amellerde birbirlerinden farklıdır. Yine fakirin zekat vermesi gerekmez, fakat zekatın farziyetine inanması gerekir. Kısaca ifade edecek olursak Mâtürîdî de olduğu gibi Pezdevî'ye göre de iman amelin sebebidir. Amel imana bağlıdır. Amel imanın oluşmasının sebebi değildir. Dolayısıyla sonuç sebebin yerine konulamaz.[157] Bunu söylemek, yani amelin imandan bir parça olmadığını belirtmek, İslam'ın aksiyonel yönünün göz ardı edildiği, amellerin terk edilebileceği anlamına gelmemelidir.

3. İman İslam İlişkisi

İncelendiğinde görüleceği gibi Kur'an'ı Kerim'de iman ile İslam bazen aynı, bazen de farklı anlamda kullanılmışlardır.[158]

İman-İslam ilişkisine Pezdevî'nin yaklaşımı Mâtürîdî kelam ekolünün bu konudaki görüşüne uygun olarak İslamsız iman, imansız da İslam olamayacağı yönündedir.[159] İmanı Allah'ın birliğini dil ile ikrar, kalb ile tasdik olarak betimleyen Ebu'l-Mûin Nesefî (508/1114), İslam'ı birleyerek Allah'a kulluk etmek olarak tanımlar.[160] Ehl-i sünnet özellikle de Mâtürîdî paradigmaya göre iman ve İslam terimleri zevâhir alimlerinin aksine aynı şeylerdir. Çünkü iman Allah'ı Peygamberi'nin diliyle haber verdiği emir ve yasaklarında tasdik etmekten ibarettir. İslam ise Allah'ın uluhiyetine boyun eğmek suretiyle O'na teslim olmak demektir ki, bu da ancak O'nun emir ve yasaklarını kabul etmekle gerçekleşebilir. Taşıdıkları hüküm açısından iman İslam'dan, İslam da imandan ayrılmaz ve aralarında bir zıtlık da söz konusu olamaz. Şu ayette iman ile İslam aynı anlamda kullanılmaktadır: *"...Ancak ayetlerimize inanıp da teslim olanlara duyurabilirsin"*[161] Bu bağlamda her mümin Müslüman, her Müslüman da mümindir. Allah'ı ve elçisini tasdik eden mümin aynı zamanda Allah'a ve elçisine itaat edendir. Aynı şekilde Allah'a ve elçisine itaat edip onların emirlerini yerine getiren, onları tasdik edendir.[162]

Mutezile, Şia ve Eş'arilerce iman ve İslam terimleri birbirinden farklı şeyler olarak algılanmakta bu anlayışa paralel olarak da her mümin Müslüman sayılmakta, fakat her Müslüman mümin sayılmamaktadır. Pezdevî, Mutezile'nin

iman ve İslam arasındaki ayırımı onların büyük günah işleyen birey hakkındaki görüşlerine dayandırmaktadır.[163] Bunlar iman ile İslam'ın birbirinden ayrı kavramlar olduğu şeklindeki görüşlerini şu ayete dayandırmaktadırlar: "*Bedeviler "inandık" dediler. De ki: Siz iman etmediniz ama boyun eğdik deyin. Henüz iman kalplerinize yerleşmedi...*"[164] Bu anlayışa göre İslam, kalbin tasdiki ve teslimiyeti değil de, dilin ve beden organlarının teslimiyeti ve dinin yapılmasını istediği amellerin işlenmesinden ibarettir. O zaman İslam imana nazaran daha genel, iman ise İslam'a nazaran daha özel bir kavram olmaktadır. Bu anlayış çerçevesinde münafıklığı açıklamak daha kolay olmaktadır. O kalbiyle inanmadığı halde diliyle Müslüman olduğunu söyler ve İslamî buyrukları yerine getiriyormuş izlenimi bırakır. İnanmış olmamakla birlikte Müslüman gibi davranışlarda bulunabilir.[165]

4. Mukallidin İmanı

Pezdevîye göre imanın artması ve eksilmesi konusundaki uzlaşmazlık lafzî bir anlaşmazlıktan ibarettir. Ameller imana dahil edildikçe, onların artması ve eksilmesine bağlı olarak iman da artar ve eksilir. İman amellerden bağımsız ve yalnızca tasdik olarak kabul edildiğinde ise artmaz ve eksilmez.

Pezdevî'nin de aralarında olduğu Ehl-i sünnet bilginlerine göre, istidlalde bulunma imanın sıhhatinin gereği olmadığından taklit yoluyla inanan bireyin yani mukallidin imanı geçerlidir. Diğerleri de bu kişinin imanını aklî ve dinî kanıtlarla güçlendirmediğinden dolayı sorumlu ve günahkar olacağını söylemişlerse de imanını geçerli bulmuşlardır. Mu'tezile ise mukallidin imanının geçerli olmadığı kanaatini taşımaktadır.[166] Onlara göre taklit bir başkasının sözünü hiçbir kanıt istemeksizin kabul etmek anlamına gelir ki bu hal boyuna kolye takmaya benzemektedir. Bu durumda olan bireyin kendisini bilgiye ulaştıran bir yola girdiği düşünülemez.[167] Ayrıca insan inanılması gereken her bir şeyi aklının yardımıyla, mukabil şüpheleri ortadan kaldıracak şekilde bilmedikçe iman etmiş olmamaktadır.[168]

Pezdevî, taklit yoluyla iman eden bireyin imanının geçerliliğini kanıtlama sadedinde ümmetin uzlaşısı olduğunu belirttikten sonra sahabenin, fethedilen topraklarda yaşayan halkın çoğu kere istidlale dayanmaksızın yapmış oldukları imanlarını kabul ve muteber bulmasını da delil olarak ortaya koymaktadır.[169] Bize göre tahkiki iman asıl olmakla birlikte, insanlığın dolayısıyla da Müslümanların hızla sekülerleştiği bir dünyada araştırmaya dayanan bir imanın gerekliliğini dinî bir norm olarak ileri sürmek, gerçekliklerden uzaklaşmak ve birçok çağdaş mümini de inançsızlığa mahkum etmek olacaktır.

5. İmanın Yaratılmış Olup Olmadığı

İman konusunda yoğun olmasa da tartışılan konulardan birisi de imanın yaratılmış (mahluk) olup olmadığı sorunudur. Hanefî-Mâtürîdî düşünürler bu konuda farklı iki görüşe sahip olmuşlardır. Semerkand ilim çevresinde yetişmiş bilginler imanın yaratılmış olduğu kanaatindeyken Buhara ilim muhitinde yetişmiş alimler ise imanın yaratılmamış olduğu düşüncesine sahiptirler.[170]

Pezdevî, imanın yaratılmış olmasını Kur'an'ın yaratılmış/mahluk olacağını

söylemekle bir olacağından dolayı, bu görüşün de Nuh b. Ebu Meryem el-Mervezi tarafından Ebu Hanife'den rivayet edildiğine dayanarak kabul etmez.[171] Yani o bu görüşüyle imanın yaratılmamış olduğunu benimseyen Buharalı bilginlerin görüşüne meyletmektedir. Halbuki İmam-ı Azam Ebu Hanife, Vasiyye'sinde imanın yaratılmış olduğu kanaatine sahiptir. Öte yandan imanın yaratılmış olup olmamasının Kur'an'ın yaratılmış olup olmaması sorunuyla ilişkilendirilmesinin makul bir açıklamasını bulmak bize mümkün görünmemektedir.

Ebû Hanîfe imanın yaratılmış olduğunu, iman sahibinin yaratılmış olmasına dayandırmaktadır. "Kullar amelleri, ikrarları ve marifetleriyle yaratılmış, mahlukturlar. Fâil (yani insan) yaratılmış olunca onun fiillerinin öncelikle yaratılmış olması gerekir"[172]

Ebû Mansûr Mâtürîdî de imanın yaratılmış olduğu düşüncesindedir. Ona göre imanın yaratılmış olmasında hareket noktası Allah'tan başka her şeyin yaratılmış olması esasıdır.[173] *"İşte Rabbiniz Allah O'dur. O'ndan başka tanrı yoktur. O, her şeyin yaratıcısıdır..."*[174] İman da, Allah'ın gayri olan bir şeydir. O zaman Allah'ın imanı yarattığını söylemek ve kabul etmek gerekir.

Mâtürîdî imanın yaratılmış olduğunu imanı amellerden kabul etmek suretiyle de kanıtlamaya çalışır. İman da aslı zatında bir fiildir yani ameldir.[175] Yüce Allah *"Oysa ki sizi ve yapmakta olduklarınızı Allah yarattı"*[176] buyurmaktadır.

Mâtürîdî imanın yaratılmış oluşunu onun niteliklerinin yaratılmışlığından hareketle de ispatlamaya çalışmaktadır. Ona göre, iman, sahibi için güzeldir, hayırdır ve hidayettir. Nitelikleri bu olan her şey de yaratılmıştır.[177]

Mâtürîdî kelam sisteminde imanın sahibi olan birey, ikrar da dahil bütün yapıp ettikleriyle birlikte yaratılmış olduğundan imanı da yaratılmış ve mahluktur. Ancak imanın yaratılmışlığı sorununa, fatalist-kaderci bir zihniyetle yaklaşılmamalıdır. Yani Allah kimini imanlı, kimini de imansız bir şekilde yaratmamıştır. İmanı ya da küfrü seçenler insanların kendisidir.

Pezdevî gibi başka bir kısım Hanefî-Mâtürîdî alimler insanların bütün fiillerinin Allah'ın mahluku olmasını kabul etmelerine rağmen yukarıda ifade ettiğimiz başka bir takım mülahazalarla imanın yaratılmamış olduğu düşüncesindedirler ki bu kanaat insan hürriyetini kanıtlama açısından değerlendirilebilir.

---

[119] Bkz. Pezdevî, *Usulu'd-Din*, 209-215.

[120] Yusuf, 12/17.

[121] Eş'arî, *Luma'*, 75.

[122] Eş'arî, *Kitabu'l-Luma'*, 122; Cüveynî, İrşâd, 333; Râzî, Fahreddin, *Kitabu'l-Muhassal Efkâri'l- Mütekaddimîn ve'l- Müteahhirîn mine'l- Hukemâi ve'l-Mütekellimîn*, Thk. Hüseyin Atay, Kahire, 1411/1991, 567.

[123] Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslamiyyîn*, I, 204; İbn Hümam, *Müsâyere*, 285-286; İbn Ebû Şerif, *el-Müsâmere*, 285-286.

[124] Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslamiyyîn*, I, 223; Pezdevî, *Usulu'd-Din*, 210.

[125] Pezdevî, *Usulu'd-Din*, 212.

[126] *Buhârî*, Sahih, Cihâd, 102.

[127] Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslamiyyîn*, I, 223; Bağdâdî, *el-Fark beyne'l-Fırak*, 166;

Taftâzânî, *Şerhu'l-Makâsıd*, V, 178; *Müsâyere*, 286, 288; İbn Ebû Şerif, *el-Müsâmere*, 286, 288.

[128] Mâtürîdî, *Kitabü't-Tevhid*, 373 vd.

[129] "İnsanlardan bazıları da vardır ki, inanmadıkları halde Allah'a ve ahiret gününe inandık derler." Bakara, 2/8; Ayrıca bkz. Mâide, 5/41.

[130] Sâbûnî, *el-Bidâye*, 87; Ayrıca bkz. Güler, İlhami, *İman ve İnkârın Ahlâkî ve Bilişsel (Kognitif) Temelleri*, İslamiyât, I, sayı: I, 1998, 8

[131] Cüveynî, İrşâd, 333; Râzî, Muhammed b. Ömer b. Hüseyin Fahreddîn, *Kitabü'l-Muhassal Efkârü'l-Mütekaddimîn ve Müteahhirîn mine'l-Hukemâi ve'l-Mütekellimîn*, thk. Hüseyin Atay, *Mektebetü Daru't-Türâs*, Kahire, 1411/1991, 567; Sâbûnî, *el-Bidâye*, 87.

[132] Nesefî, *Bahru'l-Kelam*, 3

[133] Ebû Hanife, *el-Fıkhu'l-Ekber*, 74. (*İmam-ı Azam'ın Beş Eseri* içinde orijinal metin, Haz. Mustafa Öz,) İstanbul, 1992.

[134] Pezdevî, *Usulu'd-Din*, 214; İbn Hümam, *Müsâyere*, 286-287; İbn Ebû Şerif, *el-Müsâmere*, 286-287.

[135] Buhârî, Sahih, Cihâd, 102; Müslim, Sahih, İman, 8; Ebu Davud, Sünen, 104, İstanbul, 1992.

[136] Nahl, 16/106.

[137] Pezdevî, *Usulu'd-Din*, 215.

[138] İbn Hümam, *Müsâyere*, 293; İbn Ebû Şerif, *el-Müsâmere*, 293.

[139] İbn Hümam, *Müsâyere*, 305; İbn Ebû Şerif, *el-Müsâmere*, 305; Aynı örnek için bkz. Nesefî, *Tabsıratü'l-Edille fi Usuli'd-Din*, thk. Hüseyin Atay, I, 59.

[140] Bakara, 2/146.

[141] İbn Hümam, *Müsâyere*, 305; İbn Ebû Şerif, *el-Müsâmere*, 305.

[142] Cüveynî, İrşâd, 334; *Müsâyere*, 306-308; İbn Ebû Şerif, *el-Müsâmere*, 306-308.

[143] İbn Hümam, *Müsâyere*, 308; İbn Ebû Şerif, *el-Müsâmere*, 308.

[144] Eş'arî, *el-İbâne an Usuli'd-Diyâne*, 49.

[145] Eş'arî, *Kitabu'l-Luma'*, 122.

[146] İbn Hümam, *Müsâyere*, 314-315; İbn Ebû Şerif, *el-Müsâmere*, 314-315.

[147] İbn Hümam, *Müsâyere*, 315; İbn Ebû Şerif, *el-Müsâmere*, 315.

[148] Pezdevî, *Usulu'd-Din*, 217-218.

[149] Kadı Ebu Ya'la, Muhammed b. Hüseyin el-Bağdadî, *Mesâilü'l-İmân*, Thk. Abdulazaiz el-Halef, Riyad, 1410, 164; İbn Teymiyye, Takiyyuddin, *Kitabu'l-İmân*, Thk. Haşim Muhammed Şazelî, Kahire, trs. 63-64.

[150] Mâtürîdî, *Kitabü't-Tevhid*, 373-380; Pezdevî, *Usulu'd-Din*, 215.

[151] İnfitar, 82/14; Nisâ, 4/30; Nisâ, 4/ 10.

[152] Nisâ, 4/30.

[153] İnfitar, 82/14,

[154] Eş'arî, *Luma'*, 77.

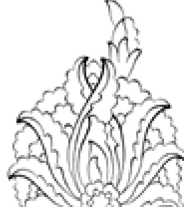
[155] Yunus, 10/9; Bakara, 2/3.

[156] Bakara, 2/183.

[157] Ayrıntılı bilgi için bkz. Mâtürîdî, *Tevilât*, Topkapı Sarayı Müzesi Ktp. Medine Bölümü, No: 180; v.223b- 224a; Pezdevî, *Usulu'd-Din*, 215.

[158] Bkz. Neml, 27/81; Hucurât, 49/14.
[159] Pezdevî, *Usulu'd-Din*, 220; Ayrıca bkz. Mâtüridî, *Kitabü't-Tevhid*, 398; Nesefi, *Tebsiratü'l-Edille*, II, 425; İbn Hümam; *Müsâyere*, 296, 310; İbn Ebû Şerif, *el-Müsâmere,* 296, 310
[160] Nesefî, *Bahru'l-Kelam*, 3.
[161] Neml, 27/81.
[162] Pezdevî, *Usulu'd-Din*, 220-221; Nesefi, T*ebsiratü'l-Edille*, II, 425; Sâbûnî, *el-Bidâye*, 91.
[163] Pezdevî, *Usulu'd-Din*, 221.
[164] Hucurât, 49/14.
[165] İbn Hümam, *Müsâyere*, 296-299; İbn Ebû Şerif, *el-Müsâmere*, 297; Eş'arî, *el-İbâne*, 48; Gazalî, *İhyâ, I*, 299-300; *Taftazânî*, Mesud b. Ömer b. Abdillah Saduddin, *Şerhu'l-Mekâsıd, thk. Abdurrahman Amira*, Beyrut, 1409/ 1989, V, 206-210; Komisyon, *İlmihal I*, İstanbul, trs, 75
[166] Pezdevî, *Usulu'd-Din*, 219; Sâbûnî, *el-Bidâye*, 89; İbn Hümam; *Müsâyere*, 300; İbn Ebû Şerif, *el-Müsâmere*, 300;
[167] Kâdî Abdülcabbar, *Şerhu Usuli'l-Hamse*, 61
[168] Sâbûnî, *el-Bidâye*, 89.
[169] İbn Hümam, *Müsâyere*, 302-304; İbn Ebû Şerif, *el-Müsâmere*, 302-304
[170] Pezdevî, *Usulu'd-Din*, 221; İbn Hümam, *Müsâyere*, 332; İbn Ebû Şerif, *el-Müsâmere,* 332.
[171] Pezdevî, *Usulu'd-Din*, 222-223.
[172] Ebû Hanîfe, *Vasiyye*, 89 (*İmam-ı Azam'ın Beş Eseri* içinde orijinal metin, Haz. Mustafa Öz,) İstanbul, 1992; *Müsâyere*, 334; İbn Ebû Şerif, *el-Müsâmere*, 334.
[173] Mâtürîdî, *Kitabü't-Tevhid*, 385.
[174] En'âm, 6/102; Mü'min, 40/62.
[175] Mâtürîdî, *Kitabü't-Tevhid*, 386-387.
[176] Sâffât, 37/ 96.
[177] Mâtürîdî, *Kitabü't-Tevhid*, 388.

BEŞİNCİ BÖLÜM



Ahiret

İnsanların dünya hayatlarından sonra tekrar dirilmeleri ve işledikleri eylemlerinden sorgulanmaları, ilahî dinlerin temel inançlarındandır. Yahudilikte bu inanç tam belirgin değilse de İslam'da ahiret gününe inanmak, imanın Allah'a imandan sonra en önemli ikinci esası, inancın vazgeçilemez bir parçasıdır. Kur'an'da bu inanca birçok ayette yer verilir ve ahirete inanç müminlerin temel nitelikleri olarak anılır: "Allah'a ve ahiret gününe inanıp yararlı iş yapanların ecirleri Rablerinin katındadır."[178] "Onlar, namaz kılan, zekat veren ve ahirete de kesinlikle inanan müminlerdir."[179]

Kur'an yeniden dirilme akidesine o kadar ağırlık verir ki yeniden dirilişe inanmayanların Allah'ın varlığına da inanmadıkları adeta vurgulanmak istenmektedir.[180] Yine Kur'an'da yüzden fazla deyim ve terim kullanılarak öte dünya inancı işlenmekte, konuyla ilgili ayetler Mekki ve Medenî surelerde tekrar edilmektedir. Bizce bu tekrarlar konunun önemini vurgulamak, sorumluluk duygusunu geliştirmek, dünya ile ahiret arasındaki psikolojik mesafeyi kısaltarak inanan bireyin ruhunu yüceltmek ve içinde yaşadığı hayatını ebedileştirmek gibi hedeflere yönelik olabilir. Bunların yanında yeniden diriliş inancının temel hedefi, insanı dünyadaki var oluşunda dürüst, erdemli ve ilkeli bir hayat ortaya koymasını sağlamaktır.

1. Diriliş/ Ba's

İslam medeniyet tarihinde ölümden sonraki dirilişi ifade etmek için çeşitli kavramlar kullanılmıştır. Neşr, neş'et-i sânî, neş'et-i uhrâ, haşr, haşr-i cismanî, ba's, ba'sü'l-ecsâd, iâdetü'l-halk ve iâde kelimeleri bunlardan meşhur olanlarıdır.[181] Pezdevî de öldükten sonraki dirilişi ifade etmek için "ba's" terimlerini kullanmaktadır.[182]

Pezdevî, öldükten sonraki dirilişin gerçek olduğunu temellendirmek naklî delillerle birlikte aklî argümanlara da başvurur.[183] O, dirilişin gerçek olduğuna dair Kur'an'da birçok nassın olduğunu belirtir. Söz konusu kesin Kur'anî argümanlardan bazıları şunlardır:

"Şüphe götürmeyen kıyamet saati gelecek, Allah kabirlerde olanı diriltecektir."[184]

“Ey Muhammed! De ki: “Onları ilk defa yaratan diriltecektir, O her türlü yaratmayı bilendir”[185] *“Niyahet hepsi toplanıp Rablerinin huzuruna getirileceklerdir”.*[186]

Pezdevî, dirilişin imkânına inanmayan felsefeci ve inançsızlara karşı dirilişi kanıtlamak için naklî deliller kullanma yerine aklî deliller kullanmayı tercih eder. İlahi adalet temeline dayandırdığı delilini şu şekilde ifade etmektedir: “Allah Teala, hikmet sahibidir, âdildir. Biz dünyada hakim ve âdil Allah’ın razı olmadığı şeyler görüyoruz. Bunlar bir kısım insanların diğerlerine zulüm ve haksızlık etmesi, çok kötü işlerle meşgul olma gibi şeylerdir. Hikmet ve adalet sahibi Allah bunların mülkünde meydana gelmesine razı değildir. O halde haksızlığa uğrayanın zalimden hakkını alması, adaletin tecelli etmesi için bir zaman gereklidir. Ayrıca kötü işlerle meşgul olan bireyin terbiye olacağı bir vakit gerekir. İşte bu ahiret yurdundan başkası değildir.”[187]

Tekrar dirilmenin ve Allah’ın huzurunda toplanmanın *imkanı* ya da *vukuu*nu inkar edenlerin kafir olacağı hususunda İslam bilginleri hemfikirdir. Mu’tezile kelamcıları cesetlerin yeniden diriltilmesini aklen gerekli görmüşler; bu yöndeki görüşlerini de “Allah’ın itaatkarlara sevap, günahkarlara da ceza vermesi gereklidir”[188] şeklindeki esaslarına dayandırmışlardır. Pezdevî’nin de içlerinde olduğu Ehl-i sünnet kelamcılarına göre, dirilişin vuku bulmasının gerekliliği Allah’ın onun gerçekleşeceğini haber vermesine dayanmaktadır. Çünkü akıl dirilişin mutlak surette gerçekleşeceğine karar veremez. Cesetlerin diriltilmesi ve iadesi zatı itibariyle akla göre mümkün bir olgudur; bunu Allah ve Resulü haber verdiğine göre diriliş gerçekleşecektir.[189] Ehl-i sünnet kelamcıların yaklaşımı Mu’tezile’nin yaklaşımından daha tutarlı gözükmektedir. Zira Allah’a bir şeyi yapmayı vacip/ zorunlu kılmak, Allah’ın yarattığı bireyin gücü ve kudreti kapsamında değildir.[190] Bu yüzden Mâtürîdîler de dahil Sünnî bilginler Allah’a herhangi bir şeyi gerekli/ vacip kılmamışlardır. Vacip kılma üstünlüğü gerektirir ki insan Allah’tan üstün değildir. Dolayısıyla bireyin Allah’a bir şeyi vacip kılması düşünülemez. [191]

Pezdevî, dirilişin mahiyetine ilişkin bir yorumda bulunmamaktadır. Bu da cismanî dirilişin nasıl gerçekleşeceğine dair kesin nassların bulunmayışıyla açıklanabilir. Ama kendisinden sonraki kelamcılar; bu soruna değinmiştir. Sözgelimi İbn Hümam, dirilişin nasıllığı ile ilgili yani bedeni oluşturan cevherlerin tamamıyla yok olmayıp, parçalara ayrıldıktan sonra bunların tekrar bir araya getirilmeleri suretiyle mi yoksa bedenin aslî parçası hariç bütün cevherleri yok olduktan sonra bu asli parçaya binaen tekrar iade edilmeleri suretiyle mi gerçekleşeceği hususunda görüş ayrılığının bulunduğunu belirtmiş, kendisi ikinci görüşü benimsemiştir. Birinci görüşü ise Kerrâmiyye’den bir gruba atfetmektedir. Kendisinin meylettiği ikinci görüşe dayanak olacak peygamberî bir nass olduğunu belirtir: *“Acbu’z- zeneb (kuyruk sokumu kemiği) hariç ademoğlunun hepsi yok olacaktır”* [192]

Ehl-i sünnet kelamcıları, dirilişi yaratılışın tekrarı gibi görmekte, ilk yaratılışta olduğu gibi yoktan yeniden var etme olarak düşünmektedir. Yani Allah insanı ilk defa kudretiyle nasıl yoktan varlığa dönüştürdüyse, iadeyle de çürüyüp yok olan bedeni bütün nitelikleriyle tekrar aynısıyla ilk haline (varlığa) dönüştürecektir. O halde iade ikinci bir yaratılış olmaktadır. İlk defa var olan ikinci kez de aynısıyla

var olacaktır. Allah için ilk yaratılış nasıl imkansız görülmüyorsa, ikinci bir yaratılış hükmünde olan iade de imkansız görülemez.[193] Kelamcıların kullandığı bu tarzdaki istidlalin temeli de Kur'an'a dayanmaktadır. *"Onları ilk defa yaratmış olan diriltecek, çünkü O, her türlü yaratmayı gayet iyi bilir."*[194] *"İlkin mahlûkunu yaratıp (ölümünden) sonra bunu (yaratmayı) tekrarlayan O'dur, ki bu, O'nun için pek kolaydır."*[195] Kur'an'da bildirdiği gibi diriliş, Allah'ın kudretinin ikinci kere tecellisi, daha önce varken yok olmuş bedenin tekrar var edilmesi anlamına gelmektedir. Sonuç olarak Kelamcılar dirilişin imkânını Allah'ın kudretine endekslemekte ve bu şekilde konuyu çözüme bağlamaktadır. Dirilişin gerçekleşeceği konusunda kelamcılar arasında farklı anlayışlar olmamakla birlikte yukarıda da belirttiğimiz üzere dirilişin niteliğini belirleme konusunda farklı anlayışlar bulunmaktadır.

Dirilişe Allah'ın ilmi açısından bakıldığı zaman da herhangi bir imkânsızlık söz konusu değildir. Allah'ın ilmi ilk önce var olan şeye taalluk ettiği gibi o şeyin üzerinden yokluk geçtikten sonraki durumuna da taalluk eder. Söz konusu bu ilmi yok olan şeyin yeniden var edilmesine de taalluk edecektir.[196] Yani Allah'ın ilmi cüzî/ tikel ve küllî/tümel bütün bilinenlere taalluk etmektedir. *"Onları ilk defa yaratmış olan diriltecek, çünkü O, her türlü yaratmayı gayet iyi bilir."*[197] ayeti de Allah'ın her türlü yaratmayı iyi bildiğini, dolayısıyla çürüyerek dağılmış bedenlerin diriltilmesinin de mümkün olduğunu belirtmektedir.

Söz konusu bu açıklamalardan hareketle Pezdevî, dirilişin imkânını aklî ilkelerle birlikte Kur'anî nasslara dayandırarak kanıtlamaya çalışmaktadır.

Pezdevî dirilişin imkan ve gerçekliğinden söz ettikten sonra bedenli dirilişin salt bedensel mi yoksa bedensel ve ruhsal birlikte mi gerçekleşeceği problematiğine değinmez.[198] Onun bu konulara değinmemesi Ebu Hanife'nin bu konuya değinmemesiyle açıklanabileceği gibi kendi bölgelerinde bu yönde tartışmaların bulunmamasıyla da açıklanabilir. Pezdevî'den takriben üç asır sonra yaşayan bir başka Mâtürîdî kelamcısı ve fakihi olan İbn Hümam ise bunların her ikisinin de mümkün olduğunu, aralarındaki farkın ruhu tanımlamadaki ayrılıktan kaynaklandığını, ruhu bedende dolaşan latif bir cisim olarak tanımlayanların salt bedensel dirilişi kabul ettiklerini, ruhu soyut bir cevher olarak tanımlayanların da hem bedensel hem de ruhsal dirilişi kabul ettiklerini, kelamcıların büyük bir çoğunluğunun salt bedensel dirilişi,[199] Gazalî (ö.505/1111) ve Ebû Mansûr Mâtürîdî (ö.333/944) gibi bazı Ehl-i sünnet kelam bilginlerinin de bedensel ve ruhsal dirilişi benimsediklerini belirterek bu sorun hakkında da katî ve kesin bir kanıtın olmadığını belirtmektedir ki bu görüşe katılmamak mümkün değildir.[200] Ancak ruhun soyut bir cevher değilde, latif bir cisim olduğunu[201] kabul edersek ki realiteye uygun olan budur, o zaman dirilişin salt bedensel olacağını söyleyebiliriz.

Pezdevî'nin dirilişle ilgili tartıştığı konulardan biri de hayvanların diriltilip diriltilmeyeceği sorunudur. Ona göre insan, melek ve cinlerin yani bütün teklif sahiplerinin diriltilmesinde uzlaşmazlık söz konusu değilken teklif sahibi olmayan hayvanların diriltilip -diriltilmeyeceği, diriltildikten sonra tekrar toprağa dönüştürülüp- dönüştürülmeyeceği, diriltilmelerinin sebebinin bir

karşılığa yönelik olup olmayacağı hususunda kelamcılar arasında düşünüş farkları bulunmaktadır.[202] Bize göre bu konudaki farklı düşünüş sorunla ilgili Kur'an ayetlerini farklı biçimde yorumlamalarından kaynaklanmaktadır. Kur'an'da geçen "*Yerde yürüyen hayvanlar ve kanatlarıyla uçan kuşlar da ancak sizin gibi birer topluluktурlar. Kitap'da biz hiçbir şeyi eksik bırakmadık; onlar sonra Rablerine toplanacaklardır.*"[203] "*Yabanî hayvanlar bir araya toplatıldığı zaman…*"[204] şeklindeki ifadeler hayvanların da insanlar gibi diriltilip, bir araya getirileceğini ifade ediyorsa da bunlar sorumlu varlıklar olmadığından dolayı diriltilmeleri zorunlu olmayıp mümkündür. Pezdevî'nin de içinde bulunduğu Ehli Sünnet kelamcıları Allah'ın hayanları dirilteceğini ve hesaplaşmadan sonra toprak haline getireceğini kabul ederler. Hayvanların dirileceğine dair meşhur olmayan haberleri de Allah'ın adaletinin mükemmelliğini tasvir ve temsil olarak yorumlamışlardır. Mutezile'den Nazzam ise hayvanların da cennete gireceğini ve orada yaşamlarına devam edeceğini ileri sürmüşse[205] de böyle bir yaklaşımı yukarıda verilen ayetlerin içeriğine uygun bulmak söz konusu değildir.

2. Münker Nekir Sorgusu ve Kabir Azabı

Hiç şüphe yokki kabir ahvali insanın tecrübe ettiklerinin dışında, fizik ölçülerle anlaşılamayan, duyularla idrak edilmesi imkan dahilinde olmayan, kısacası fizik dünyanın kriterleriyle açıklanamayacak konular arasındadır. Bunlar insanın algı alanına girmediğinden diğer fizikî fenomenler gibi duyularla algılanamazlar. Ölümün hemen arkasından cenazenin toprağa defnedilmesinin akabinde gerçekleşecek Münker-Nekir sorgusu, bunu takiben de kabir azabı ya da nimetinin neliği ve niteliği gibi hususlarda vahyin ya da vahyin tebliğcisinin rehberliği olmaksızın doğru bir inanca ya da kanaate ulaşmak mümkün gözükmemektedir. Zaten bu ve bunun gibi konular kelamî eserlerde sem'iyyat/ vahiy aracılığıyla işitilip öğrenilen bahisler arasında yer almaktadır. Bu olgudan hareketle olacak Pezdevî de kabirde Münker-Nekir sorgusu, kabir azabı ve nimetinin gerçekleşeceğini bildiren nassların/ haberlerin varit olduğunu, dolayısıyla bunlara inanılması gerektiğini belirterek Mutezile ve Rafizilerin çoğunun bunları inkar ettiklerini bildirmektedir. Kısaca nassın bildirdiğini doğrulamak gerekir.[206]

Pezdevî, iki melek olan Münker Nekir'in sorgusunun, ve kabir azabının varlığına dair çok çeşitli yollardan birçok haberin geldiğini, bunların toplamının manevî tevatürü oluşturduklarını belirttikten sonra söz konusu iki meleğin ölünün kabrine geleceğini, Allah'ın ölüyü dirilttikten sonra meleklerin sorularını yöneltecekleri inancındadır.[207] Pezdevî'nin kabir hayatı özellikle münker nekir sorgusuyla ilgili kabul ettiği bu inançlar, Kur'an ayetleri ile sabit olmayıp, mütevatir olmayan hadisler ve haberlerle sabittir. Dolayısıyla o, söz konusu haberlerle sabit olan verileri, lafzı olarak kabul etmekte ve bunları inanç objesi olarak belirlemektedir. Bu tavır sadece Pezdevî'ye ait olmayıp Mâtürîdî ve Eş'arî kelam okuluna mensup bütün Ehl-i sünnet kelamcıları tarafından da benimsenmektedir.[208] Ayrıca o kabirde sorgu- sual, azap ve nimetin olacağına dair bilinen ve sıkça tekrarlanan Kur'anî nassları [209] kabir azabının olacağına kanıt olarak ileri sürer:

“Onlar sabah akşam ateşe sunulurlar. Kıyamet çattığı gün, Firavunun adamlarını azabın en ağırına sokun, denilir”[210] Ona göre, bu ayet Firavun’un adamlarının kıyamet gününden önce de ateşe sunulacaklarına kanıt teşkil etmektedir. O ise bunun ancak kabir de olabileceğini, başka bir zamanda olamayacağını düşünmektedir.[211]

Yazar kabirde Münker-Nekir sorgusunun anlaşılıp cevap verilmesi, azap ve nimetin gerçekleşebilmesi için bedene hayatın iade edilmesi gerekeceğini ve bunun da gözlemlenen tecrübelere aykırı olduğunu ileri süren inkârcılara[212] karşı hayatın kendisine yöneltilen hitabı anlayacak ve ona cevap verecek bir parçaya iade edilmesi suretiyle bu sorunun aşılabileceğini ve böylelikle de sorgu ve sualin, azap ve elemin gerçekleşeceği inancındadır.[213]

Pezdevî, kabirde sorgu-sual, azap ve nimetin gerçekleşebilmesi için ölünün cesedine bunları duyumsayabileceği kadar bir hayatın iade edileceği konusunda Ehl-i sünnet bilginlerinin fikir birliği içerisinde olduklarını belirtmekle birlikte, kabirde ölünün cesedine ruhun iade edilip edilmeyeceği konusunda Eş’arî ve Hanefî bilginlerinin çoğunun tereddüt içerisinde olduklarını,[214] arkadaşlarından bir kısmının da kabir hallerinin doğrulanması gerektiği fakat bunun nasıl olacağı konusunun araştırılmaması ve Yaratıcıya bırakılması düşüncesini paylaştıklarını belirterek konuya son vermektedir. Ehl-i sünnet kelamcılarıyla birlikte Kerramiye de ölüye azap edilebileceği düşüncesini benimser.[215]

Pezdevî, kabir ahvaline dair ileri sürülen ayet ve hadisler çerçevesinde konuya yaklaşmış, bunların kabulünde de aklî açıdan bir imkânsızlık görmemiştir.

3. Tartı/ Mizan

Mizân, amellerin miktarını belirlemeye yarayan bir alet olup, akıl onun nasıllığını bilmekten acizdir.[216] İnsanın dünya hayatındaki iyi ve kötü kazanımları hassas terazilerde tartılacak, çıkan sonuca göre bireyin öte dünyadaki yeri (cennet veya cehennem) belirlenmiş olacaktır.[217] Pezdevî’nin anlayışına göre amellerin tartılması naklî delillerle sabit, aklen de mümkün olduğundan inkârı düşünülemez bir gerçekliktir. Zira Kur’an bunu açıkça ifade etmektedir:

“Biz kıyamet günü için adalet terazileri kurarız. Artık kimseye hiçbir şekilde haksızlık edilmez. (yapılan iş bir hardal tanesi kadar dahi olsa, onu (adalet terazisini) getiririz. Hesap gören olarak biz (herkese) yeteriz.” [218]

“O gün kimin tartılan ameli ağır gelirse işte o, hoşnut edici bir yaşayış içinde olur. Ameli hafif olana gelince, işte onun anası (yeri, yurdu) Haviye (ateş)’dir”[219]

Tartının nasıllığıyla ilişkin olarak Pezdevî, ayrıntılı bir bilgi vermemekte, Mutezile’nin mizanı kabul etmediği hususuyla ilgilenmektedir.

Pezdevî, Mu’tezile’nin amellerin araz oluşu nedeniyle ağırlık ve hafiflikle nitelenemeyeceği, bundan dolayı da tartılmalarının imkansız olduğu[220] şeklindeki görüşlerinin tutarsızlığını kanıtlamaya çalışmaktadır. Amellerin araz olduğundan dolayı tartılmalarının imkansız olduğunu belirten Mu’tezile kelamcıları, Kur’an’da geçen mizanla ilgili ayetleri mecaz anlamında algılayarak onlarla adaletin murad edildiğini ifade etmişlerdir. Yine onlar iyiliklerin küçük

günahları yok edip gidereceğini, büyük günahlarla birlikte iyiliklerinde kalıcı olamayacağını söyleyerek amellerin tartılmasının düşünülemeyeceğini belirtmişlerdir.[221] Ancak amellerin araz olması Allah'ın kudreti açısından onların tartılmasına engel teşkil etmemektedir. Pezdevî onların bu itirazına Allah'ın fiilleri cisimler haline getirip öyle tartacağını söyleyerek cevap verir. Bunu Mu'tezile kelamcılarından Kâdî Abdülcabbar (ö. 415/1024) da kabul etmektedir. Ona göre Allah iyilikleri temsilen nur, kötülükleri temsilen de bir zulmet yaratarak bunları veya iyilik ve kötülüklerin yazılı bulunduğu sahifeleri tartması mümkündür.[222] O halde Allah'ın kelamının hakikate hamli mümkün olduğu sürece mecazî anlama hamledilmesi uygun değildir. Pezdevî de söz konusu Kur'an ayetlerinin mecaza hamledilerek, mizanın adalet anlamında ele alınmasını doğru bulmamaktadır. Çünkü mizanın adalet anlamına hamledilmesi halinde, ayetlerde söz edilen terazinin ağır ve hafif gelmesinin bir anlamı kalmaz, bu söz batıl olmuş olur.[223] Pezdevî'nin soruna yaklaşım biçimi Kadı Abdulcabbar'ın yaklaşımıyla örtüşmektedir.

Mizân, nasıllığını ancak Allah'ın bildiği ve takdir ettiği biçimde amellerin tartılmasıdır. Tartı sonucu amelleri ağır gelenler hoşnut edici bir yaşayışa, hafif gelenler ise bundan mahrum olarak Haviye'ye ulaşacaklardır.

4. Havz

Öte dünyada Hz. Peygamber'in bir havzının olacağı, suyundan müminlerden Allah'ın dilediği iyilerin içeceği, kötülerin ise bundan mahrum kalacağı sahih haberlerle bildirilmiştir ki bunların yani havz hakkındaki rivayetlerin kabulü gereklidir. Pezdevî, kevser havzının Hz. Peygamber'e verildiğini ispat sadedinde birçok hadisin bulunduğunu söylemekle birlikte *"Ey Muhammed! Sana kevseri verdik"*[224] şeklindeki Kur'an ayetini de anar. Burada dikkati çeken husus, Pezdevî'nin Kevser sûresinde geçen "el-Kevser" kelimesini Kevser havzı olarak yorumlamasıdır.[225] O bu yorumuyla Hz. Peygamber'e havz verildiğini Kur'an'a dayandırmış olmaktadır. Ayette geçen "el-Kevser" kavramını "hayrın ve iyiliğin bolluğu" olarak da yorumlamak mümkündür.[226] Zira bu yorum kelamî epistemoloji bakımından daha anlamlı gözükmektedir.

Pezdevî, havz hakkında ayrıntılı bilgi vermese de Hz. Peygamber'in hadislerinde hem havzın varlığı açıkça belirtilmiş, hem de nitelikleri hakkında çeşitli bilgiler verilmiştir: *"Havzım genişliği bir aylık mesafe kadar, suyu sütten daha beyaz, kokusu misk kokusundan daha güzel, kaplarının sayısı gökteki yıldızlar kadar, onun suyundan içen sonsuza dek susamayacaktır."*[227] Başka hadislerde daha farklı niteliklerinden de bahsedilmektedir.[228]

Yazar Kevser'in kıyamet gününde Arasatta Havz'a dökülen cennette bir ırmak olduğunu bir çok tefsircinin kabul ettiğini, bunun imkansız olmadığını, zira bu konuda haberlerin bulunduğunu dolayısıyla buna inanılması gerektiğini belirtir. Mu'tezile ise söz konusu haberlerin mütevatir olmadığını dolayısıyla bunlarla ilim meydana gelemeyeceğinden bunlara inanılmaması gerektiğini belirtmişlerdir.[229]

Hz. Peygamber'e yukarıdaki niteliklere haiz havzın verilmesi İslam inançları açısından herhangi bir ilkeye halel getirmese de havz inancının Kur'anla

delillendirilmesi zorlama bir yorum olarak değerlendirilebilir.

5. Sırat

Sırat, cehennem üzerinde bulunan kıldan ince ve kılıçtan daha keskin, bütün insanların üzerinden geçtiği bir köprüdür.[230] Pezdevî, sıratın hak olup ona inanmanın vacip olduğunu söyledikten sonra Sünnet ve Cemaat Ehl-i olarak gördüğü Hanefi-Mâtürîdî bilginlerden bazısının sıratın yerini cehennem üzerinde, bazısının da cennet üzerinde olduğuna kânî olduklarını belirterek bir nevi sırat konusunun tartışmalı bir sorun olduğunu vurgulamak istemektedir.[231] Buna rağmen Pezdevî aşağıdaki ayete dayanarak onun cehennemde hazır olduğunu ve her bireyin de onun üzerinden geçeceğini belirtir: *"İçinizden oraya uğramayacak hiçbir kimse yoktur. Bu, Rabbin için kesinleşmiş bir hükümdür. Sonra biz, Allah'tan sakınanları kurtarırız; zalimleri de diz üstü çökmüş olarak orada bırakırız"* [232]

"(Allah meleklerine emreder:) Zalimleri, onların aynı yoldaki arkadaşlarını ve Allah'tan başka tapmış oldukları putlarını toplayın. Onlara cehennemin yolunu gösterin. Onları tutuklayın, çünkü onlar sorguya çekileceklerdir."[233]

Pezdevî ayette geçen vürûdtan/uğramaktan kastın duhul (girme) olduğunu, yakın olma manasının da bulunduğunu söyleyerek sıratın yerinin cehennem olduğunu, müminlerin oraya girmesi ya da uğramasının da ancak sırat üzerinden olacağını belirtir. [234]

İnsanların tamamının cehenneme uğrayacaklarını bildiren ayeti açıklama sadedinde farklı anlayışlar ortaya çıkmıştır. Bir rivayete göre, iyi ve kötü her birey cehenneme uğrayacak, ancak Allah, iyileri yakmayacak, oradan kurtaracaktır. Cabir'in naklettiği bir hadise göre, cennetlik olan müminler daha önce cehenneme uğrayacaklar, fakat cehennemde onların uğradığı yerlerin ateşi sönecek, onlara zarar vermeyecektir. Diğer bir rivayete dayanan görüşe göre ise cennetlik müminlerin cehenneme uğramaları sırattan geçmelerinden ibarettir. [235]

Pezdevî, Mu'tezile kelamcılarının çoğunun ayette geçen sıratı *"cehennem yolu"* manasına hamlederek ve böyle bir köprüden geçmenin iyi insanlara azap olacağı, halbuki onlara azap edilmeyeceği gerekçeleriyle sıratı inkar ettiklerini belirtir. [236] Ona göre ise nassların haber verdiği şekilde sıratın kurulması mümkün bir şeydir. Bundan dolayı Pezdevî, sıratın varlığını reddetmeyi sapıklık/ bidat olarak[237] değerlendirmektedir. Ancak o bu konudaki görüşünü akıldan daha çok Allah'ın kudretine dayandırmış izlenimi vermektedir. Aynı yaklaşıma sahip İbn Hümam da kuşları hava boşluğunda uçurtmaya kâdir olan Allah, insanları cehennem üzerine kurulmuş sırat/ köprüden geçirmeye de kâdirdir[238] diyerek sıratın mümkün olduğunu temellendirmeye çalışmaktadır.

Pezdevî'nın sırat hakkındaki görüşü de meşhur dediği ahad haberlere ve içinde sırat kelimesi geçen bazı ayetleri sırat köprüsü olarak nitelediği bir takım yorumlara dayanmaktadır. Sıratın kıldan ince kılıçtan keskin oluşuna dair rivayetler, sevap ve günahlara göre üzerinden geçmenin kolay ve zor olacağı şeklinde anlaşılabilir.

6. Şefaat

İslam kelamında ahiret konularıyla ilişkin olarak tartışılan konulardan birisi de şefaat konusudur. Pezdevî'nin de içinde bulunduğu Mâtürîdî kelamcıları ve Eş'ari'ye göre, Hz. Muhammed, büyük günah sahibi müminler için ahirette şefaatçı olacaktır.[239] İslam inanç tarihinde kelamcıların şefaat anlayışları, onların büyük günah işleyen kimseleri mümin ya da kâfir olarak isimlendirmesine ilintili olarak şekillenmektedir. Büyük günah işleyen bireyi, İslam dairesinden çıkarıp kâfir veya fasık olarak gören Harici ve Mutezililer, şefaatin yalnızca cennete gitmeyi hak eden mümin bireyin oradaki derecesinin yükseltilmesi şeklinde olacağını söylerken[240], büyük günah sahibini mümin kabul edenler, şefaat aracılığıyla cehenneme girmiş olanların oradan çıkarılacağını, cehenneme girmemiş olanların cennete konulacağını, cennete girmiş olanların da derece ve mertebelerinin yükseltileceğini kabul etmektedirler.[241] Pezdevî, tevbe etmeden ölen büyük günah sahibi inanan bir birey için resuller, nebiler ve alimlerden oluştuğunu söylediği şefaatçilerin aracılık etmesi düşüncesini, bu inancı ifade eden senedlerinin Hz. Peygamber'e ulaştığını belirttiği hadislere dayandırmaktadır.[242] Ayrıca o Allah'ın kitabında şefaate delalet eden ayetlerin de bulunduğunu söyleyerek bu konudaki görüşünü desteklemeye çalışır: "*Onlar, Allah'ın hoşnut olduğu kimseden başkasına şefaat edemezler.*"[243] *"O gün Rahman'ın izin verdiği ve sözünden hoşnut olduğu kimseden başkasının şefaati fayda vermez"*[244]

Pezdevî, Mutezile ve Rafizilerin büyük günahı temelli cehennemde kalmanın sebebi, küçük günahların da bağışlanmış olacağından hareketle şefaati inkar ettiklerini söylese de[245] onlar yukarıda belirttiğimiz gibi şefaati yadsımamakta yalnızca günahlarından tevbe etmiş cennetlik kimseler için şefaatin söz konusu olacağını kabul etmektedirler.[246] Onları bu düşünceye iten etkin sebep ise temel ilkelerinden olan Allah'ın söz ve tehdidinden dönmeyeceği (el-Va'd ve'l-Vaîd) ve hak ediş/ istihkak kanunlarının değişmeyeceği yönündeki anlayışlarıdır.[247] Bu düşünce tarzı bir yönden Allah'ın adaletine uygun gibi görünse de başka bir yönden Allah'ın rahman ve rahim sıfatlarının bir gereği olan affediciliğini sınırlamaktadır.

7. Cennet ve Cehennem

Ahiret hayatın en önemli yerleri arasında kabul edilen cennet ve cehennem, imanlı- imansız bütün düşün adamlarının ilgisini çekmiş, çok farklı biçimlerde tasvir ve betimlemeleri yapılmış Kur'anî kavramlardır. Bu nedenle İslam kültürü cennet ve cehennem konusunda oldukça zengin bir literatüre sahiptir. Pezdevî de dahil bütün Müslüman kelamcılar, cennet ve cehennemin niteliği hakkında Kur'an ve Hz. Peygamber'in hadislerinde bildirilenleri literal olarak kabul etmişler ve o şekilde iman edilmesini gerekli bulmuşlardır. Bu yaklaşımın sonucu olarak ahiret alemine ilişkin bütün olgu ve olaylar mecazi ve simgesel değil, hakiki ve gerçek olgular olarak anlaşılmıştır. Bu algılayış biçimi de Müslüman bireylerin dünya hayatlarında dürüst ve erdemli bir yaşama yönelmelerinde etkili olmuştur. Kelam açısından konu önemini cennet ve cehennemin halen mevcut ve yaratılmış olup-olmadığı ve sonsuza kadar var olup olmayacakları hususundaki tartışmalardan almaktadır. Cennet ve cehennemin halen mevcut olup- olmadığı

İslam inançları açısından herhangi bir sorun taşımamakla birlikte, ilk dönemlerden itibaren kelam kitaplarında ele alınıp tartışılmıştır.

Pezdevî de cennet ve cehennem konusuna bu tartışmalar çerçevesinde yaklaşmaktadır. Bunu yapmaktaki amacı da Ehli sünnetin bu konudaki görüşünü belirginleştirmek, diğer İslamî ekollerinin bu konudaki iddia ve itirazlarının tutarsızlığını ortaya koymaktır. Bu amaca yönelik olarak o, cennet ve cehennemin yaratılmış ve halen mevcut olup- olmadığı sorununu kendisine problem edinmiş, bu konuda ortaya atılan beşerî çözümlemeleri eleştiriye tabi tutmuş, Kur'an'a dayanan çözümler ortaya koymaya çalışmıştır.

Cennet ve cehennemin halen yaratılmış ve mevcut olduğunu ifade eden Pezdevî ve diğer Ehl-i sünnet kelamcıları, bu görüşlerine kanıt olarak Kur'an'da cennet ve cehennemden söz edilen yerlerde kullanılan mazi sığalarını, cennetten çıkarılan/ indirilen Âdem ve Havva'nın Kur'an'da anılan kıssalarını gösterirler.[248]

"İnkar edenler için hazırlanmış ateşten sakının"[249]

"Rabbinizin bağışına ve takva sahipleri için hazırlanmış olup genişliği gökler ve yer kadar olan cennete koşun"[250]

"Ey Adem! Eşin ve sen cennette kal, orada olandan istediğiniz yerde bol bol yeyin..."[251]

Anılan ayetlerde cennetin Allah'tan sakınanlar, cehennemin ise inkar edenler için hazırlanmış olduğu geçmiş (mazi) sığasıyla bildirilmiştir. Bu ayetlerin literal okunuşundan anlaşılan mana, onların varlıklarına yani mevcut olduklarına delalet etmektedir. Bu gibi ayetlerin zahiri anlamlarını terk ederek mecaza gitmek için herhangi bir zaruret de söz konusu değildir.[252] Öte yandan genişliği göklerle yer kadar olduğu ifade edilen cennetin nerede olduğu sorusu hakkında Pezdevî cennetin yüksekte, cehennemin ise alçakta olduğunu söylese de tatmin edeci bir yanıt bulmak da şu an için mümkün görünmemektedir.

Mu'tezile ve Cehmiyye'den bir grup ise cennet ve cehennemin şu anda yaratılmış olmadıklarını, kıyamet gününde yaratılacaklarını, cennet ve cehennemin sevap ve ceza gününden önce yaratılmasında bir fayda olmadığı gibi herhangi bir hikmetin de söz konusu olmadığını belirtmişler, böyle bir durumun da Allah'a nispet edilmesini abes bulmuşlardır.[253]

Sünni kelamcılar ise bu itiraza Allah'ın yaptığı hiçbir şeyde abes olmadığı gibi insanlar onun faydasını kavrayamamış olsalar bile cennet ve cehennemin şu anda yaratılmış olmasında hiçbir anlamsızlık olmadığını belirterek cevap vermişlerdir.[254] Çünkü onlara göre *"Allah yaptığından mesul değil, fakat onlar sorumludur"*[255]

Pezdevî, cennet ve cehennemin ebedî olup-olmadığı sorununa da değinir.[256]

İslam düşünce tarihinde kelamcıların cennet ve cehennem üzerinde tartıştıkları konulardan birisi de hiç şüphesiz bunların sonsuz olup olmadığı başka bir deyişle cennetlik veya cehennemliklerin bir müddet buralarda mükafatlanmak veya cezalanmak için bulunduktan sonra yok olup olmayacakları sorunudur.

İlk kelam ekollerinden Cehmiyye'nin kurucusu Cehm b. Safvan (ö.128/ 746) rasyonel olarak sonradan meydana gelen bir şeyin sonsuz olamayacağı gerekçesiyle cennet ve cehennemin içindekilerle birlikte fâni olup yok olacağını ileri sürmüştür.[257]

Cehmiyye'nin söz konusu bu düşüncesi Allah'ın kudret, adalet ve rahmetini hiçe saymak ve ebediyet düşüncesini ortadan kaldırmak anlamına geldiğinden diğer İslam ekollerince kabul edilmemiş, aksine şiddetle reddedilmiştir.[258] Zira Kur'an birçok yerde cennet ve cehennem ehlinin bulundukları yerde sonsuza kadar kalacaklarını belirtmektedir:

"Ama inanıp yararlı iş işleyenlerin konakları firdevs cennetleridir. Orada temelli kalırlar.."[259]

"İnkar edenleri ve zalimleri Allah şüphesiz bağışlamaz. Onları içinde temelli ve ebediyyen kalacakları cehennem yolundan başka bir yola eriştirmez." [260]

Yine Cehm'in sonradan yaratılanların ebedî olamayacağından dolayı cennet ve cehennemin yok olacağını, aksi takdirde sonsuzlukta Allah ile ortak olacaklarını, bununda *"O/Allah ilktir ve sondur"*[261] ayetine aykırı olduğunu söylemesi[262] de tutarsız bir iddia olarak görünmektedir. Çünkü Yüce Allah kendi zâtından dolayı mutlak sonsuz (Vacibü'l-Bekâ) iken cennet ve cehennemin sonsuzlukları zatları itibariyle değil, Allah'ın onları sonsuz kılmaları itibariyledir. Yani onların sonsuz olmaları mümkün (Caizetü'l-Bekâ)dür. Bunların birbiriyle kıyaslanması ise söz konusu yanlış yoruma neden olmuştur kanaatindeyiz.

---

[178] Bakara, 2/62; Kur'an'da 26 ayrı ayette Allah'a imandan sonra Ahiret gününe inanılması gereği vurgulanmaktadır. Geniş bilgi için Özarslan, Selim, *İslam'da Ölüm ve Diriliş Öğretisi*, Kitap Dünyası, Konya, 2001, s.15-25.

[179] Neml, 27/3.

[180] Bu görüşümüzü şu ayete dayandırıyoruz: *"Allah tek olarak anıldığı zaman, ahirete inanmayanların kalpleri nefretle çarpar, ama Allah'tan başka putlar anıldığı zaman hemen yüzleri güler."* Zümer, 39/45.

[181] Bağdâdî, *Usulu'd-Din*, 235; Pezdevî, *Usulu'd-Din*, 225; Sabûnî, *el-Bidâye*, 92; Gazalî, *el-İktisâd fi'l-İ'tikâd*, 133; İbn Hümam; *Müsâyere*, 212, 218; İbn Ebû Şerif, *el-Müsâmere,* 212, 218.

[182] Pezdevî, *Usulu'd-Din*, 225.

[183] Pezdevî, *Usulu'd-Din*, 225-226

[184] Hac, 22/7.

[185] Yasin, 36/79.

[186] En'âm, 6/37; diğer ayetler için Bakara, 2/203; Âl-i İmrân, 3/158; Mâide, 5/96; En'âm, 6/72.

[187] Pezdevî, *Usulu'd-Din*, 226; Razi, Fahreddin, *Erbâîn fi Usuli'd-Din*, Thk. Ahmed Hicazi es-Saka, Kahire, 1406/ 1986, c.II, 63-64

[188] Kâdî Abdülcabbar, *Şerhu Usuli'l-Hamse*, 611 vd.

[189] Pezdevî, *Usulu'd-Din*, 226; Sâbûnî, *el-Bidâye*, 92; Şehristânî, Ebi'l-Feth Muhammed b. Abdulkerim, *Nihâyetü'l-İkdâm fi İlmi'l-Kelam*, Mektebetü'l-Mütenebbî, Kahire, trs., 468.

[190] Bu konuda ayrıntılı bilgi için bkz. Selim Özarslan, *İslam'da Ölüm ve Diriliş Öğretisi*, Kitap Dünyası, Konya, 2001, 219 vd.

[191] Pezdevî, *Usulu'd-Din*, 179; Nesefi, *Temhid fi Usuli'd-Din*, 84; Sabûnî, *el-Bidâye*, 91-92; *Müsâyere*, 215; İbn Ebû Şerif, *el-Müsâmere*, 215.

[192] Söz konusu hadisin çeşitli varyantları için bkz. Buhârî, Sahih, Tefsir, 39;

Müslim, Sahih, Fiten, 141-142; İbn Mâce, Sünen, Zühd, 32.

[193] Eş'arî, *Luma'*, 8; İbn Hümam, *Müsâyere*, 220; İbn Ebû Şerif, *el-Müsâmere*, 220

[194] Yâsîn, 36/ 79.

[195] Rûm, 30/27.

[196] İbn Hümam, *Müsâyere*, 220; İbn Ebû Şerif, *el-Müsâmere*, 220.

[197] Yâsîn, 36/ 79.

[198] Pezdevî, *Usulu'd-Din*, 226 vd.

[199] Bedensel dirilişin neliğiyle ilgili ayrıntılı bilgi için bkz. Selim Özarslan, *İslam'da Ölüm ve Diriliş Öğretisi*, 141 vd, 227 vd.

[200] İbn Hümam, *Müsâyere*, 221-226; İbn Ebû Şerif, *el-Müsâmere*, 221-226.

[201] Pezdevî de ruhun neliğinden bahsettiği bölümde ruhun latif bir cisim, özel bir nefes olduğunu belirtir. Ebu'l Huzeyl ise, ruhun cisim, araz ve hayat olmasını mümkün görmektedir. Pezdevî, *Usulu'd-Din*, 323.

[202] Pezdevî, *Usulu'd-Din*, 226-228.

[203] Enam, 6/38.

[204] Tekvir, 81/5.

[205] Bağdadî, *Usulu'd-Din*, 236-237; Bağdadî, Abdulkahir, *el-Fark Beyne'l-Fırak, (Mezhepler Arasındaki Farklar)*, Çev. E. Ruhi Fığlalı, Ankara, 1991, 210; Pezdevî, *Usulu'd-Din*, 226; Aliyyü'l-Kari, *Şerhu Fıkhı'l- Ekber*, 25.

[206] Pezdevî, *Usulu'd-Din*, 235-237; Krş: *Müsâyere*, 227-228; İbn Ebû Şerif, *el-Müsâmere*, 227-228; Nesefî, *Bahru'l-Kelam*, 44; Sabûnî, *el-Bidaye*, 91-92.

[207] Pezdevî, *Usulu'd-Din*, 237.

[208] Eş'arî, *Luma'*, 8; Eş'ari, *İbâne*, 49.

[209] Hacc, 22/7; Âl-i İmrân, 3/169; İbrahim, 14/27; Mü'min, 40/46; Nuh, 71/25.

[210] Mü'min, 40/46.

[211] Pezdevî, *Usulu'd-Din*, 236.

[212] İbn Ebû Şerif kabirde gerçekleşecek olan sorgu-sual, azap ve nimeti inkar edenlerin Dirar b. Amr, Beşr el-Merisî ve sonraki dönem Mu'tezile alimlerinin olduğunu belirtir. İbn Ebû Şerif, *el-Müsâmere*, s. 230; Ancak sonraki dönem Mu'tezile kelamcılarının en meşhuru olan Kâdî Abdülcabbar Kabir azabının olacağını kabul eder. Bkz. *Şerhu Usuli'l-Hamse*, 730 vd; Ebu'l-Muîn en-Nesefî ise Mu'tezile ekolüne ilave olarak Neccâriyye ve Cehmiyye'nin de kabir azabı ve münker-nekir sualini aklın bunları kabul etmeyeceğini gerekçe göstererek inkar ettiklerini bildirir. Bkz. Nesefî, *Bahru'l-Kelam*, 44.

[213] Pezdevî, *Usulu'd-Din*, 236; Krş. *Müsâyere*, 228-231; İbn Ebû Şerif, *el-Müsâmere*, 228-231

[214] İmam-ı A'zam ve Sabunî kabirde ölüye ruhunun iade edileceği şeklindeki görüşü benimser. *el- Fıkhu'l-Ekber*, 76; Sabunî, *Bidâye*, 92.

[215] Pezdevî, *Usulu'd-Din*, 237; Krş: *Müsâyere*, 231-232; İbn Ebû Şerif, *el-Müsâmere*, 231-232.

[216] Sabûnî, *el-Bidâye*, 92.

[217] Eş'arî, *Makalâtü'l-İslamiyyîn*, II, 164-165.

[218] Enbiyâ, 21/47.

[219] Kâria, 101/6-9; Tartının gerçek olduğunu belirten başka bir ayet için bkz. A'râf, 7/8-9.
[220] Pezdevî, *Usulu'd-Din*, 229; İbn Ebû Şerif, *el-Müsâmere*, 239.
[221] Pezdevî, *Usulu'd-Din,* 229-230; İbn Ebû Şerif, *el-Müsâmere*, 239; Kadı Abdülcabbar, *Şerhu Usuli'l-Hamse*, 735; Nesefî, *Bahru'l-Kelam*, 42; Taftazânî, *Şerhu'l-Mekâsıd*, V, 120.
[222] Kâdî Abdülcabbar, *Şerhu Usuli'l-Hamse*, 735
[223] Pezdevî, *Usulu'd-Din*, 230; Krş., Kâdî Abdülcabbar, *Şerhu Usuli'l-Hamse*, 735.
[224] Kevser, 108/1.
[225] Pezdevî, *Usulu'd-Din*, 233; Krş., *Müsâyere,* 240; İbn Ebû Şerif, *el-Müsâmere, 242.*
[226] Bkz. Zemahşerî, Muhammed b. Ömer (538/1143), *Tefsiru'l-Keşşâf an Hakâiki Gavâmidi't-Tenzîli ve Uyunu'l- Ekâvîli fî Vucuhi't-Te'vîl*, thk. Abdurrazzak el-Mehdi, *Daru't-Türâsi'l-Arabî*, Beyrut, 1417/1997, IV, 811.
[227] *Müslim*, Sahih, Fezail, 36; *Tirmizi,* Sünen, Kıyamet, 16.
[228] *Buhârî*, Sahih, Rikak, 53; *Müslim*, Sahih, Fezail, 25; *Tirmizi*, Sünen, Kıyamet, 10, 15 vb.
[229] Pezdevî, *Usulu'd-Din*, 234.
[230] Eş'arî, *Makalâtü'l-İslamiyyin,* II, 164; İbn Furek, *Mücerred,* 171; Sabûnî, *el-Bidâye,* 92; İbn Hümam, *Müsâyere*, 244; İbn Ebû Şerif, *el-Müsâmere*, 244.
[231] Pezdevî, *Usulu'd-Din*, 231.
[232] Meryem, 19/71-72.
[233] Sâffât, 37/22-24.
[234] Pezdevî, *Usulu'd-Din*, 232.
[235] İbn Ebû Şerif, *el-Müsâmere*, 244-245.
[236] Pezdevî, *Usulu'd-Din*, 231; İbn Ebû Şerif, *el-Müsâmere*, 245; krş. Kâdî Abdülcabbar, *Şerhu Usuli'l-Hamse*, 737.
[237] Pezdevî, *Usulu'd-Din*, 231; *Müsâyere*, 245-246.
[238] İbn Hümam, *Müsâyere*, 246.
[239] Eş'arî, İbane, 162-163; Pezdevî, *Usulu'd-Din*, 234; Nesefi, *Temhid*, 98; Sabunî, *el-Bidâye*, 83.
[240] Kâdî Abdülcabbar, *Şerhu Usuli'l-Hamse*, 688-689.
[241] Eş'arî, *İbane*, 162-163; Mâtürîdî, *Kitabu't-Tevhid*, 265-269; Nesefi, *Temhid*, 98-99.
[242] Pezdevî, *Usulu'd-Din*, 234; Nesefi, *Temhid*, 98.
[243] Enbiyâ, 21/28
[244] Tâ-Hâ, 20/109.
[245] Pezdevî, *Usulu'd-Din*, 234; Krş. Sabunî, *el-Bidâye*, 83.
[246] Kâdî Abdülcabbar, *Şerhu Usuli'l-Hamse*, 688.
[247] Kâdî Abdülcabbar, *Şerhu Usuli'l-Hamse*, 613-614.
[248] Pezdevî, *Usulu'd-Din*, 238; Sâbûnî, *el-Bidâye*, 92; Krş; *Müsâyere*, 248-249; İbn Ebû Şerif, *el-Müsâmere*, 248-249.
[249] Âl-i İmrân, 3/131.
[250] Âl-i İmrân, 3/133.

[251] el-Bakara, 2/35.

[252] Pezdevî, *Usulu'd-Din*, 237-238; Bağdadî, *Usulu'd-Din*, 238; Cüveynî, *İrşâd*, 319; Sâbûnî, *el-Bidâye*, 92; *Müsâyere*, 248-249; İbn Ebû Şerif, *el-Müsâmere*, 248-249

[253] Eş'arî, *Makalâtü'l-İslamiyyîn*, II, 167; Cüveynî, *İrşâd*, 319; Taftazânî, *Şerhu'l-Makâsıd,* V, 109; *Müsâyere*, 247; İbn Ebû Şerif, *el-Müsâmere*, 247.

[254] *Müsâyere*, 250-252; İbn Ebû Şerif, *el-Müsâmere*, 250-252.

[255] Enbiyâ, 21/23.

[256] Bu konu ile ilgili olarak ayrıntılı bilgi için bkz. Selim Özarslan, İ*slam'da Ölüm ve Diriliş Öğretisi*, 315, 327 vd.

[257] Bağdadî, *Usulu'd-Din*, 238; İbn Hazm, Ebu Muhammed Ali b. Ahmed b. Hazm, el-*Fasl fi'l Milel ve'l-Ehvâi ve'n-Nihal*, Beyrut, 1406/1986, IV, 83; Nesefî, *Bahru'l-Kelam*, 72; Neşvânü'l-Himyerî, Ebu Said, *el-Huru'l-Iyn*, Thk. Kemal Mustafa, Mısır, 1367/1948, 256; Cürcânî, *Ta'rifat*, 80.

[258] Ayrıntılı bilgi için bkz. Özarslan, Selim, *a.g.e*, 328 vd.

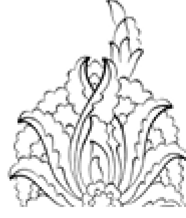
[259] Kehf, 18/107-108; Beyyine, 98/8; Tevbe, 9/21, 22, 100; Teğâbün, 64/9; Talâk, 65/11.

[260] Nisâ, 4/168-169; Cinn, 72/23; Beyyine, 98/6; Zuhruf, 43/74-75.

[261] Hadid, 57/3.

[262] Eş'arî, *Makalâtü'l-İslamiyyin,* II, 167; *Hayyât*, Ebi Hüseyin Abdurrahim b. Muhammed, *Kitabü'l- İntisâr ve'r-Reddi alâ İbn Ravendî el-Mülhid*, thk. Neyberg, Beyrut, 1987, 52; Neşvânu'l-Himyeri, *el-Hûru'l-Iyn*, 256.

ALTINCI BÖLÜM



İmamet/ Devlet Başkanlığı/ Politika

Devlet başkanlığı konusu iki açıdan önem arzetmektedir. Birincisi, Mâtürîdî kelamının önemli temsilcisi Pezdevî'nin eserlerinden yola çıkılmak suretiyle Mâtürîdî kelam ekolünün devlet başkanlığına yaklaşım tarzını ortaya çıkaracak olmasıdır. Zira Mâtürîdî kelam okulunun kurucusu olan Ebu Mansur Mâtürîdî'nin bilim dalımıza özgü olarak yazdığı *Kitabü't-Tevhid* isimli eserinde benimsediği yöntem gereği olacak imamet/ devlet başkanlığı sorununa değinmemiştir.[263] Pezdevî, devlet başkanlığı konusuyla ciddî bir şekilde ilgilenmiş, ona kelam sahasındaki en önemli eseri olan *Usulu'd-Din*'de otuz sayfa civarında yer vermiştir.

İkincisi de devlet başkanlığının Müslümanlar arasında ilk anlaşmazlık konusu olmasından dolayıdır. Ebû'l-Hasan el-Eş'arî (260-324/873-935) *Makâlâtü'l-İslamiyyîn* isimli eserinde bu gerçeği şöyle dile getirmektedir: "Müslümanların peygamberlerinin vefatından sonra aralarında ortaya çıkan ilk ihtilafları imamet konusundaki anlaşmazlıklarıdır."[264]

Şu da belirtilmelidir ki, devlet başkanlığı sorunu doğrudan İslam akâidini yada kelamını değil, fıkhı/ İslam hukukunu ilgilendiren bir konudur. Buna rağmen kelam okullarından olan Şîa ve onlara mensup bazı fırkalar devlet başkanlığı ile ilgili bir takım fikirler ileri sürerek o yönde değerlendirmeler yapmış ve konuyu inanç sorunu haline getirmişlerdir. Başta Hanefi-Mâtürîdî bilginleri olmak üzere Ehl-i sünnet kelamcıları da Şîa ve ona benzer diğer vahyî temellerden uzaklaşmış kelam ekollerinin iddialarına cevap vermek ve İslam toplumunu yanlış düşüncelerin tesirinden korumak için devlet başkanlığı /imamet sorununu kelam ilminin konuları içerisinde değerlendirmişlerdir.[265] Bu değerlendirmelere temel teşkil eden şey ise, söz konusu ekollerin fikir ve ileri sürdükleri tezlerinin aşırılığını ve yanlışlığını vurgulamak olmuştur.

Sorunu ele alırken öncelikle kelam literatüründe imam ve imamet kavramlarıyla neyin ifade edilmek istendiğini vurgulamamız gerekir düşüncesindeyiz. Sözlükte imâm yani devlet başkanı "kendisine uyulan kimse" anlamına gelmektedir. Ümmet ise, imamın sevk ve idare ettiği, yönettiği topluma verilen bir isimdir. Arapça'da "el-İmâm" şeklinde kullanılan bu kavram, "din ve

dünya işlerinin bütününde genel yönetime ve başkanlığa sahip olan birey[266] anlamını ifade etmektedir.

Imamet ya da devlet başkanlığını ise, İlahî hükümleri insanlara uygulamada Allah'ın elçisi olan Hz. Peygamber'e vekil olarak din ve dünya işlerinde yapılan genel liderlik[267] olarak tanımlamak mümkündür.

1. Devlet Başkanlığının Gerekliliği

Teologumuz Pezdevî'nin imamet anlayışına göre, Müslümanların yönetimini üstlenecek bir devlet başkanının bulunması gerekli (vâcip)dir. Devlet başkanlığı asıl itibariyle dünya ve ahiret menfaatleriyle ilişkili bir iş olarak değerlendirilmektedir. Bu işin gerekliliği aşağıdaki gerekçelere dayandırılmaktadır:

Müslüman bireyler arasında dini hükümleri yerine getirmek, cezaları uygulamak, düşmanlara karşı ülkenin sınırlarını korumak, devletin ordularını çağın silahlarıyla donatmak, zekatları toplamak, zayıf ve korunmaya gereksinimi olan bireyleri korumak, zorbaların, soyguncuların ve yol kesicilerin zararlarını engellemek, cuma ve bayram namazlarını eda etmek,[268] insanlar arasında meydana gelen anlaşmazlık ve çekişmeleri önlemek, adaleti tam ve kusursuz olarak tesis etmek, hukuka dayanan şahitliklerin kabulü, velileri olmayan kimsesiz bireyleri evlendirmek ve ganimetleri adil bir şekilde paylaştırmak vb.[269] Zikredilen bu gerekçeler doğrultusunda Pezdevî, toplumda huzur ve mutluluğun sağlanması, düzenin korunması için devlet başkanını zorunlu görmektedir. Çünkü ona göre anılan bu işlerin tamamı devlet başkanı tarafından yürürlüğe konabilir.[270]

Söz konusu bu gerekçelerden dolayı devlet başkanının gerekliliği görüşünü kelamcımız sahabenin fikir birliğine/ icmasına dayandırmıştır.[271] Devlet başkanının belirlenmesinden sonra ona itaat etmek bizzat Hz. Peygamber'e itaat yerine geçmektedir. Kur'an bu olguya açıklık getirmektedir: *“Ey iman edenler! Allah'a itaat edin. Peygamber'e ve sizden olan ülülemre (idarecilere) de itaat edin. Eğer bir hususta anlaşmazlığa düşerseniz- Allah'a ve ahirete gerçekten inanıyorsanız- onu Allah'a ve Resûl'e götürün (onların tâlimatlarına göre halledin); bu hem hayırlı, hem de netice bakımından daha güzeldir.”*[272]

Devlet başkanlığının gerekli (vâcip) olup-olmadığı konusunda kelam ekollerinin büyük çoğunluğu onun gerekli olduğunu söylerken, küçük bir kısmı da gerekli olmadığı kanaatini taşımaktadırlar.[273]

Müslüman toplum için devlet başkanlığını gerekli görenler, Mu'tezile, Necedât fırkası hariç Hâricîler, Şîa ve Mürcie'nin çoğunluğu iken, gerekli ve lüzumlu olmadığını söyleyenler ise, Haşeviyye[274], bazı Mürciiler ve Hâricîlerden Necedât fırkasıdır.[275] Mu'tezile kelam ekolü de devlet başkanının gerekliliğini Pezdevî ve onun çağdaşı olan Ebu'l-Muin en-Nesefi (418-1028/508-1114)'nin ileri sürdüğü gerekçelere dayandırmaktadır. Bu işler devlet başkanı olmaksızın yerine getirilemez. Ehl-i sünnet gibi Mu'tezile de, devlet başkanının gerekliliği şeklindeki görüşlerini İslam toplumunun/ ümmetin fikir birliğine (icmasına) dayandırmışlardır. Mu'tezile Hz. Peygamber'in sözüne dayanarak sahabenin icmasını hüccet olarak kabul etmektedir. O *“Benim ümmetim dalâlet üzerinde*

birleşmez"[276] buyurmuştur.[277] Bu noktada yani devlet başkanlığının gerekliliği konusunda Şîa ile Ehl-i Sünnet arasında temelde bir farklılık yoktur. Ne var ki Şîa bu görüşünü aşkın bir sebebe dayandırırken Sünnî kelamcılar bu gerekliliği ister akla isterse nakle dayansın İslam toplumunun huzuru için gerekli kabul etmişlerdir.

Mu'tezile'nin önde gelenlerinden Ebû Bekir el-Esam (ö.200/816) ve Hişâm b. Amr ise devlet başkanlığının gerekli olmadığı görüşünü paylaşmaktadırlar. Bunlara göre devlet başkanlığı vacip olmayıp, caiz bir durumdur. Eğer, insanlar zulümden ve fitneden korunmak için devlet başkanına gereksinim duyuyorlarsa, karşılıklı olarak kendilerini zulümden korudukları takdirde ve ferahlık zamanlarında, devlet başkanına gereksinimleri kalmaz. O halde başkanın tayin edilmesine ihtiyaç yoktur. İnsanlar için gerekli olan, zulümden uzaklaşmak ve Allah'ın kitabıyla amel etmektir.[278]

Devlet başkanlığını gerekli görenleri de akla dayanarak gerekli gören ve nakle dayanarak gerekli görenler olmak üzere ikiye ayırmak mümkündür.[279]

Devlet başkanlığını akla dayanarak gerekli görenler de iki gruba ayrılmış, bir kısmı imamet için Allah'ın tayinini gerekli görürken, diğer bir kısmı da halkın tayin etmesini gerekli görmüştür. Imamet için Allah'ın tayinini gerekli görenler ise Şîa'nın İmâmiyye ekolüdür. Bunlar bu tayinin gerekliliğini birkaç açıdan ele alırlar:

a- Imamet, aklın çirkin-kötü gördüğü şeylerden insanları uzaklaştırmak için bir lütuf olmaktadır. İsnâ Aşeriyye bu görüştedir.

b- Allah'ın bilinmesini öğreten biri olması için devlet başkanı/ imam gereklidir. Bu Sebeiyye'nin görüşüdür.

c- İmam, insanlara dillerini öğretecek, gıdaları gösterecek ve onların faydalılarını zehirlilerinden ayıracaktır.[280]

Devlet başkanının tayinini Allah'a değil de, insanlara gerekli kılanlar ise, Mu'tezile kelamcılarından Câhız (ö.869), Kâbî ve ayrıca Ebû Hüseyin Basrî'dir.

Devlet başkanlığını şer'î bakımdan /nakle göre gerekli (vâcip) görenler ise Ehl-i sünnet kelamcılarının tamamı, Zeydiyye ve Mu'tezile kelamcılarının çoğunluğudur.[281] Onlar bu görüşlerini İslam Peygamberi Hz. Muhammed'in şu hadisine dayandırmışlardır: "Kim zamanının imamını tanımadan ölürse cahiliye ölümü üzerine ölmüş olur."[282] Buna ilaveten sahabe, Hz. Peygamber'in vefatından sonra imamet sorununu en önemli görev olarak telakki etmiş ve bu konuda fikir birliğine varmıştır.[283]

İslam düşünce tarihinde devlet başkanı tayin etmenin gerekli olmadığı kanaatini taşıyanlar da genelde üç gruba ayrılmaktadır.

1- Bazıları imametin gerekliliğini yalnızca barış süreci ile sınırlama yoluna gitmişlerdir. Bunlar harb ve mücadele zamanlarında devlet başkanını tayin etmenin gerekliliğine inanmazlar. Onların anlayışlarına göre, böyle bir durumda devlet başkanını tayin etmek kötülüklerin çoğalmasına sebebiyet verecektir.

2- Bu düşüncede olanların bir kısmı da savaş ve fitne zamanlarında imametin gerekli olacağını, barış ve huzur sürecinde ise devlet başkanlığına ihtiyaç olmadığını ileri sürmektedirler. Ebû Bekir el-Esam bu görüştedir.

3- Üçüncü grup ise, barış ve savaş süreçleri de dahil olmak üzere hiçbir zaman

imamete gereksinim olmadığını kabul etmektedirler. Kendi aralarında Allah'ın kitabını bilip uygulamalarını yeterli görmektedirler. Hâricîlerin çoğunluğu ise bu görüşü paylaşmaktadır.[284]

Ehl-i sünnet kelamcıları, devlet başkanı olmaksızın insanlar arasında meydana gelen haksızlık ve anlaşmazlıkların neden olduğu bir takım zararları gidermenin imkansızlığından yola çıkarak, devlet başkanının tayin edilmesini bir gereklilik olarak kabul etmişlerdir.[285] Şayet bu anlaşmazlıklar giderilmez, mazlumun hakkı zâlimden alınmazsa, bu durum, toplumda çözülme, kaos ve bunalıma yol açacak, dünyanın düzeninin bozulup yok olmasına neden olacaktır. Bu olumsuzlukların ortadan kalkması ise yalnızca devlet başkanının varlığıyla mümkün olabilir. Bu da insanlara bir devlet başkanı seçmelerini zorunlu kılmaktadır.[286]

2. Aynı Zamanda İki Devlet Başkanın Bulunması

Devlet başkanlığı ile ilgili olarak Pezdevî ile birlikte Nesefî'nin temas ettiği konulardan biri de aynı zamanda iki devlet başkanının bulunup -bulunamayacağı sorunudur.[287] Bu sorun İslam tarihinde bizzat meydana gelmiş, Hz. Ali devlet başkanı iken Muaviye'nin imametini ilan etmesi olayı üzerine ortaya çıkmıştır. Yani kelamcıların ele aldığı bu sorun toplumsal ve aktüel bir gerçekliğe dayanmaktadır.

Pezdevî'nin imamet öğretisine göre, aynı zaman içinde iki devlet başkanının başa getirilmesi gerekli olmadığı gibi doğru da değildir. Yapılması gereken işler için bir tek devlet başkanının bulunması yeterlidir. Bu nedenle ashâb-ı kirâm, iki devlet başkanını başa getirmekle meşgul olmamışlardır. Eğer birden fazla devlet başkanını iktidara getirmek caiz olsaydı, her mahalle veya köye bir devlet başkanının tayin edilmesi gerekirdi. Birden fazla devlet başkanının başa getirilmesi sahabenin ittifakına aykırı olduğu ve Müslümanlar arasında bölünmelere neden olacağından dolayı kabul görmemiştir. Eğer bir kişiye devlet başkanlığı verildikten sonra, diğer bir kişiye de bu görev verilirse, ikincisi isyan etmiş sayılır ve görevden alınır. Aynı zamanda iki kişiye devlet başkanlığı verilmişse, birbirine aykırı iki seçim yapılmış olur ki bu seçimler geçersizdir; bu durumda ikisinden biri veya bir başkası için yeniden seçim yapılır. Buna göre, Râfizîler'in biri konuşan, diğeri de susan iki imamın bir vakitte devlet başkanlıklarını kabul etmesi, Kerrâmiyye'nin[288] Hz. Ali ve Hz. Muâviye'nin birincinin sünnete uygun, ikincisinin sünnete aykırı olarak aynı anda devlet başkanı olduklarını ve onlara mensup olanların da kendi başkanlarına itaat etmeye mecbur oldukları şeklindeki düşünceleri de geçersiz olmaktadır. Bu tarzdaki bir düşünce anlamlılıktan yoksun görünmektedir. Ebu'l-Muin Nesefî, Kerrâmiyye'nin bu görüşü için Kerrâmiyye'nin bilgisizliğine uygundur demektedir.[289] Pezdevî de aynı anda iki devlet başkanının bulunmasını kabul etmekte sakınca bulmayanların görüşünü toplum bireyleri arasında ayrılık ve kaosa neden olacağı gerekçesiyle caiz görmemektedir.[290] Nitekim tarihte de söz konusu çekinceler meydana gelmiş, toplumu oluşturan aynı dini benimsemiş bireyler arasında savaşlara varan ihtilaflar doğmuştur.[291] Bu durum aynı zamanda iki devlet başkanının bulunamayacağını ortaya koymuş olmaktadır.

3. Devlet Başkanının Nitelikleri

Devlet başkanının sahip olması gereken özellikleri konusunda kelamcılarımız fikir birliğine ulaşamamışlar, bu konuda birçok görüş ileri sürmüşler; çeşitli değerlendirmelerde bulunmuşlardır.[292] Mâverdî (370-450/980-1058)'nin *Ahkamü's-Sultaniyye* isimli ünlü eserinde genel olarak kabul edilen imamet veya hilafet doktrininin ilk sistemli teorisi yer alır. Mâverdî, devlet başkanında bulunması gereken nitelikleri şu şekilde sıralar:

1-Adaletli olmak,

2-İslami hükümlerde içtihat yapabilecek derecede ilim sahibi olmak,

3-Mükellef olmak, iyi ahlaklı olmak, bedenî ve aklî kusurlardan uzak olmak,

4-Siyasi ve idari işleri yönetme kapasitesine sahip olmak,

5-İslam topraklarının sınırlarını koruma ve savunmaya güç yetirebilecek kudret ve cesarete sahip olmak,

6-Nesep yönünden Kureyş kabilesine mensup olmak. [293]

Ebû'l-Muîn Nesefî, devlet başkanında aranması gereken şartları Kureyş'e nesep yoluyla bağlı olmak, müçtehitler derecesinde bütün hükümleri bilecek kadar ilim sahibi olmak, helal ve haramı bilmek, Kur'an'ı ezberlemiş olmak, en azından şahitliği kabul edilebilecek düzeyde adalet sahibi olmak, devlet başkanlığıyla ilgili işleri yürütebilecek siyasi ve askeri yeterliliğe sahip olmak biçiminde belirler. [294]

Mâtürîdî kelamcılarından olan Nûreddin es-Sâbûnî (ö. 580/1184) ise, imamın ya da devlet başkanının erkek, hür, akıl-baliğ ve Kureyş kabilesine mensup olmasını gereklilik olarak ileri sürer.[295]

Genel olarak, ilim, takva[296], adalet, siyaset ve Kureyş'e mensubiyetin imamın şartlarından olduğu Pezdevî de dahil Ehl-i sünnet kelamcıları tarafından kabul edilmiştir.[297]

Mu'tezile kelamının son temsilcisi olan Kâdî Abdülcabbar (415/1024) da birkaç ifade farkıyla yukarıdaki şartları benimser görünmektedir. Buna göre, devlet başkanı âlim, iffet ve takva sahibi, cesur ve yürekli ve belirli bir kabileye (Kureyş'e) mensup olmalıdır.[298]

Mâtürîdî kelamını sistematik hale getiren Ebu'l-Muin en-Nesefî, devlet başkanında bulunması gereken yukarıdaki niteliklere başka vasıflar da ilave etmiştir ki bunlar o dönemde çeşitli fırkalarca ortaya atılan Kur'an'ın vahyi temellerine uygun olmayan görüşlerini geçersiz kılmaya yöneliktir.

3.1. Devlet Başkanı Zahir ve Açıkta Olmalıdır

Ehl-i sünnet kelamcıları, devlet başkanının tayin edilmesi için onun her zaman zâhir ve açıkta görünen birisi olması gerektiği düşüncesindedirler. Kelamcımız Ebû'l-Muîn Nesefî de başkanlığa tayin ediliş amaçlarını ve sorumluluklarını yerine getirebilmesi için devlet başkanının her zaman zâhir ve görünen olması gerektiğini vurgulamış, bununla da Şîa 'nın *gaib ve beklenen* imam anlayışlarının doğru olmadığını belirtmek istemiştir. Ona göre, devlet başkanının halktan gizli olmasında kendisinden beklenen yükümlülük ve menfaatler ortaya çıkmayacağından dolayı bir fayda söz konusu edilemez.[299] Bu nedenle devlet başkanının gaib ve beklenen değil, açık ve zâhir olması zorunludur.

3. 2. Devlet Başkanı Gaybı Bilemez

Şîa'nın ifrat ve tefrite kaçarak belirlediği devlet başkanında bulunması gereken niteliklerden birisi de gayb dahil her şeyi bilmesidir.[300] Kelamcımız Nesefî ise devlet başkanının gaybı bilmesi gibi bir zorunluluğunun olmadığını ifade etmekle birlikte böyle bir şartı Râfizîlerin düşüncesizliklerine bağlamaktadır. Zira ona göre peygamberlerin dahi gaybı bilmesi gerekmemektedir. Devlet başkanı yönetilenlerin işlerini yerine getirecek kadar ilme sahip olmalıdır. Bunun dışında başka ilimleri bilmesi gerekli değildir. Realitede devlet başkanı nebinin halifesidir. Nesefî, Resûlullah'ın *"ben din işlerinizi bilirim, sizler ise, dünya işlerinizi bilirsiniz"* şeklindeki hadisinden yola çıkarak, devlet başkanının gayb dahil dünya işlerini bilmesini şart koşanları, imamet makamını nübüvvet makamından daha üstün görmekle suçlamış, bunun mutlak manada küfür olduğunu söylemekten de çekinmemiştir.[301]

Eş'ârî Kelamı'nın önde gelen isimlerinden Kadı Ebu Bekir Bâkillânî (ö.403/1013) de bu konuda Nesefî'ye katılarak devlet başkanının gaybı bilecek düzeyde âlim olması şartını kabul etmemektedir.[302] Çünkü gaybın bilgisi yalnız Allah'a özgüdür. Bu gerçek Kur'an'da şu şekilde dile getirilmektedir: *"Deki, göklerde ve yerde Allah'tan başka kimse gaybı bilmez."*[303] Allah'ın bildirmediği hiçbir kimsenin gaybı bilmesi ise düşünülemez. Allah ise gaybı yalnızca dilediği peygamberlere bildirmiştir.[304]

3. 3. Devlet Başkanı Günahtan Korunmuş / Masum Değildir

Nesefî, Şîa'nın İmamiyye ve İsmailiyye fırkalarının ileri sürdüğü şartlardan biri olan devlet başkanının günahsızlığı/ masum ilkesini[305] kabul etmemektedir. Nesefî'nin de içinde bulunduğu Ehl-i sünnet kelamcılarıyla birlikte Mu'tezilî ve Haricî kelamcılar devlet başkanının masum olmasını gerekli görmemişlerdir.[306] Zira günahsızlık ya da hata yapmaktan korunmuşluk peygamberlerin niteliklerindendir. Bu nitelikleri de onların beşerî yönleriyle ilişkin değil, tebliğ ettikleri vahiyle ilişkindir. Yani peygamberler Allah'tan aldıkları vahiyleri insanlara iletirken yapabilecekleri zihnî hatalardan korunmuşlardır.

Pezdevî devlet başkanının niteliklerini sayarken onların günahlardan korunmuş olduğu hususuna değinmemektedir. Bu da devlet başkanlarında böyle bir niteliğin aranmasının insanî ve İslamî ilkelerle bağdaşmadığıyla açıklanabilir.

Ebu'l-Muin Nesefî ise bu görüşünü desteklemek için çeşitli argümanlara başvurmaktadır. İsmet, peygamberlerin gösterdikleri mucizelerin doğruluklarının bilinmesi için gerekli bir sıfattır. Aksi halde onların sözlerine güvenilmez. Devlet başkanının böyle bir görev ve sorumluluğu olmadığından masum olması da gerekmemektedir. Ayrıca, insanlar devlet başkanını seçmekle yükümlüdürler. Şayet onlar için günahsız bir başkan seçmek gerekli olursa, onların elinde seçecekleri başkanın günahsız olduğuna dair bir delilleri bulunmamaktadır. Dolayısıyla güç yetirilemeyen şeyde teklif olmuş olur ki, bu da Yüce Allah'ın bu konudaki beyanıyla açıkça çelişmektedir. *"Allah hiç kimseye gücü dışında bir şey yüklemez."*[307] Bununla birlikte eşyadaki mahzurlar ve serbestlikler devlet başkanının sözüyle değil, Kitap ve sünnetle sabittir. Devlet başkanı, Allah Resulünün Kur'an-ı Kerim'den getirdiği şeyleri uygulamakla sorumludur. Allah ve

Resulünden gelenler ise insanlar arasında bilinmektedir. Alimler de bunlarla meşguldürler. Bu nedenle devlet başkanının ismetinin bir anlamı olmamaktadır. Aklın da böyle bir durumu çirkin göreceğinde şüphe bulunmamaktadır. Nesefî, devlet başkanı için böyle bir şart ileri sürülmesini de bilgisizlik ve cahillik olarak yorumlamaktadır.[308] İmamın masum olması fikrine Şîa'nın Zeydiyye ekolü katılmamakla[309] Ehl-i sünnet'in görüşünü benimsemiş olmaktadır. Buradan da anlaşılabileceği gibi Nesefî'nin devlet başkanının nitelikleriyle ilgili ileri sürdüğü şartlar, Şîa'nın görüşlerinin antitezi mahiyetindedir.

3. 4. Faziletli Bireyin Devlet Başkanlığı

Pezdevî de diğer Mâtürîdî kelamcıları gibi devlet başkanının zamanının en faziletli bireyi olması şartını kabul etmez. O bu yöndeki görüşünü "nesepte, takvada, her şeyde daha faziletli terk edilip faziletli olan halife tayin edilirse söz konusu bireyin imameti geçerlidir"[310] şeklinde açıklamaktadır. Ebû Mansur Mâtürîdî de daha faziletlisi mevcut iken onun daha aşağısında olan faziletli ve salih bir bireyin devlet başkanlığına seçilmesini meşru görmektedir. Mu'tezile, Ehl-i Hadis kelamcılarından Hüseyin b. Fadl el-Becelî ve Ebû Abbas Kalânisî, Muhammed b. İshâk b. Hazîme de bu görüşü paylaşmaktadırlar.[311] Şîa'nın çoğunluğu ise daha faziletli mevcut iken ondan daha az faziletli olan bireyin devlet başkanlığını kabul etmemektedir. Akıl daha az faziletli olanı en faziletlinin üzerine çıkarmayı çirkin görmektedir. Onların anlayışına göre imam zamanının en hayırlı ve faziletlisi olmalıdır.[312]

Nesefî, zamanının en faziletlisi bulunduğu halde ondan daha az faziletli olanın devlet başkanı olabileceği şeklindeki görüşüne kanıt olarak da Hz. Ömer'in uygulamasını gösterir. Hz. Ömer kendisinden sonraki halife tayinini, bir kısmının diğerinden üstün olduğunu bildiği halde altı sahabe[313] arasındaki istişare/ şûra sonucuna havale etmişti. O, Hz. Osman ile Hz. Ali'nin şûrada bulunanların en faziletlisi olduğunu bilmesine rağmen onlardan birini devlet başkanlığına tayin etmemiş, insanlar için başkanlığı en yararlı olacak kimseyi seçmeleri için onların görüşlerine bırakmıştır.[314]

Kelamcımız Pezdevî ise bu yöndeki görüşünü, Hz. Peygamber'in şu hadislerine dayandırmıştır:[315] "Her iyi ve kötünün arkasında namaz kılınız"[316] "Burnu kesik bir Habeşli köle başınıza emir olsa da hüküm sahiplerine itaat ediniz"[317] Pezdevî, daha faziletli biri var iken/ efdal, faziletli birisinin/ mefdul devlet başkanlığını geçerli görse de toplum bireylerinin en faziletli kimseyi devlet başkanı olarak seçmelerini salık vermektedir.[318]

Öbür taraftan Ebû'l-Muîn Nesefî, kimin daha faziletli olduğunun tespit edilmesindeki zorluğa da değinmiştir. Ona göre, Allah katında kimin gerçekten faziletli olduğunu bilmek mümkün görünmemektedir. Ancak içtihat ve galip bir zanla tespit edilebilir ki, bu da bir yorumdan öteye gitmeyecektir. Yoruma dayanılarak hüküm vermenin doğru bir yöntem olmadığı da açıktır. Dolayısıyla en faziletli kişinin tespit edilmesi insan realitesiyle zor bağdaşır bir durum arz etmektedir. Nesefî, devlet başkanlığının nübüvvetle kıyaslanmasına da karşı çıkmaktadır. Ona göre devlet başkanlığının aksine, her şeyin hakikatini bilen Yüce Allah kullarından dilediğini nübüvvete seçmekte ve onu

görevlendirmektedir.[319]

Eş'arî kelamının öncüsü olan Ebû'l-Hasan el-Eş'arî (260-324/873-935) ise, daha faziletlisinin mevcut olduğu takdirde daha az faziletlinin/ mefdulun devlet başkanlığına tayin edilemeyeceği inancında Şia ile aynı fikirdedir.[320] Ancak bu durum Eş'arîlerin Şia gibi Hz. Ali'yi Hz. Peygamber'den sonra devlet başkanı olarak kabul ettikleri anlamına gelmemektedir. Bu da devlet başkanının zamanının en faziletli bireyi olup- olmaması konusunda Şia ile Mâtürîdî anlayış arasındaki ayrılığı ortaya koyduğu gibi Eş'arî ile Mâtürîdî görüş arasındaki farklılaşmayı da yansıtmaktadır.

3. 5. Devlet Başkanının Kureyş'e Mensup Olup - Olmaması

Ehl-i sünnet'in kabul ettiği devlet başkanının Kureyş'ten olması ilkesi diğer İslam kelam ekolleri arasında kabul görmemiş, çeşitli münakaşalara sebebiyet vermiştir. Sünnî kelamcılar devlet başkanının Kureyş'den olmasını gerekli görürken, Şîa, Benî Haşim'den olmasını ileri sürmüş, Havaric, Mu'tezile'den bazıları özellikle İbrahim b. Nazzâm (ö.232/758) ise Kureyş'ten olmaması gerektiğini benimsemiştir. Mu'tezile'yi bu görüşe iten Yüce Allah'ın *"Allah katında en değerliniz O'na karşı gelmekten en çok sakınanızdır..."*[321] buyruğudur. Bu buyruk gereğince takva sahibi olan birey, Allah katında değerli olandır. Devlet başkanlığına layık olan da bu kimsedir. Hâricîler de devlet başkanının Kureyş kabilesinin dışından birisi olması gerektiği hususunda hem fikirdirler. Bu görüşlerine dayanak olarak da devlet başkanının günah işleyip, zulüm yapabileceğini bu takdirde de azledilmesi gerektiğini, Kureyş'e mensup olması halinde taraftarlarının çok olacağından dolayı azlinin mümkün olamayacağını ileri sürerler. Bu durum toplumun düzenini bozup, hayatı yaşanmaz hale getirir. Hâricîler, devlet başkanının lüzumu halinde azledilebilmesi için Kureyş kabilesinin dışında birisinin olmasını gerekli görmüşlerdir. Dırar da Haricilerin bu görüşüne katılarak Arap olmayanları Araplara tercih etmiştir.[322] Bu bağlamda devlet başkanının Kureyş'ten olması ilkesini kabul etmeyenler, devlet başkanlığının yalnızca bir kabileye özgü kılınmasını İslam'ın ruhuyla bağdaştıramamışlardır. Çünkü İslam tebliğinin genişleyip, yaygınlaşmasına paralel olarak soy üstünlüğü fikri de kaldırılmıştır. Dolayısıyla İslam'da soy ve ırk üstünlüğü fikrine yer yoktur.[323] Bireyler arasındaki üstünlük ölçüsü Allah'tan en çok sakınma (takva)dır.

Öte taraftan bu ilkenin o dönemde İslam toplumumun birliği, yükselip gelişmesi için pek faydalı sonuçlar doğurduğu da genel kabul görmüştür. Hz. Peygamber'in vefat ettiği dönemde Kureyş kabilesi, sayıca kalabalık ve asabiyet sahibi olmakla birlikte diğer insanlar nazarında güçlü, itibarlı ve saygın bir konuma sahipti.[324] Onun bu konumu devlet başkanının seçimini kolaylaştırmış, yeni oluşan İslam toplumun birliğinin korunması ve gelişmesinde önemli bir katkı sağlamıştır.

Bize göre devlet başkanlığının Kureyş'e özgü kılınmasının sebebi, Kureyş'in güçlü bir asabiyete sahip olması ve onların ortaya çıkabilecek uzlaşmazlıkları ortadan kaldırabilecek üstün bir gücü ellerinde bulundurmalarıdır.[325] Yoksa bu uygulama mutlak manada devlet başkanlığının bir soya tahsis edilmesi şeklinde

anlaşılmamalıdır. Çünkü şâri/ kanun koyucu, koyduğu hüküm ve kaideleri yalnız bir soy, bir devir ve herhangi bir millet için koymamıştır. Böyle bir olgu İslam'ın temel ilkeleriyle bağdaşmayacağı gibi, yaşanan tarihî ve aktüel gerçeklerle de uyuşmamaktadır.

Kelamcımız Ebu'l Yusr Muhammed Pezdevî de diğer Sünnî kelamcılar[326] gibi devlet başkanının Kureyş kabilesinden olması gerektiğini kabul etmiş, bu görüşünü de *"İmamlar Kureyş'tendir"* şeklindeki bir hadis[327] rivayetine ve Sakife günü Benî Sâide de Hz. Ebû Bekir'in halife olması doğrultusundaki Müslümanların ittifak ve seçimlerine dayandırmıştır.[328]

Pezdevî de Nesefi gibi devlet başkanının Kureyş kabilesinden olmasını gerekli görmüşse de Haşimî olmasını şart koşmamıştır.[329] Bununla da Şîa'nın imameti Hâşim oğullarına özellikle de Hz. Ali ve evladına özgü kılmalarını iptal etmeyi amaçladığı anlaşılmaktadır. Şîa'nın bu iddiasının yanlış olduğu, Hz. Ebû Bekir, Hz. Osman ve Hz. Ali'nin devlet başkanlıklarının sahih olduğunun sübutu ile bilinmektedir.[330] Râvendiyye fırkası, imameti tevarüs yoluyla Abbas b. Abdülmuttalib'e,[331] ondan sonra da onun çocuklarına özgü kılarken, Dirâriyye ekolü imameti Kureyş kabilesinden imamete uygun biri bulunmasına rağmen Kureyş'in dışında birisine özgü kılmayı yeğlemiştir. Mu'tezile'den Kabî ise imamet konusunda Kureyş'lileri diğerlerinden üstün tutmuş, ancak fitneden korkulduğu takdirde Kureyş kabilesinden olmayan birisinin de devlet başkanı olabileceğini sözlerine eklemiştir.[332] Pezdevî ise, devlet başkanının Kureyş'ten olma şartını kabul etmeyen Haricîler ve Mutezile'nin görüşünü Sahabenin fikir birliğine ve Hz. Peygamber'in söz konusu hadisine aykırı olacağından ve statü itibariyle aşağı kimsenin azledilmesinin şerefli ve asil kimsenin azledilmesinden daha zor olacağına dayanarak kabul etmemektedir.[333] Ancak Pezdevî'nin bu yaklaşımını doğru bulmak zordur. Bu da Pezdevî'nin olaya farklı bir perspektiften baktığını daha açıkçası olaya mezhebi bir taassupla yaklaştığını göstermektedir.

Öte yandan Nesefî, devlet başkanlığının ya da hilafetin Kureyş'e tahsis edilmesini iki gerekçeye dayandırmaktadır. Bunlardan ilki yukarıda değindiğimiz gerekçeyle aynen örtüşmektedir. Hz. Peygamber Kureyş kabilesini diğer kabilelerin önüne geçirmek suretiyle doğabilecek karışıklık ve uzlaşmazlıkları gidermiş, diğer kabilelerin üzerinden büyük ve aynı zamanda ağır bir yükü (devlet başkanlığı) kaldırmıştır.

Diğer bir gerekçe olarak da Nesefî, Hz. Peygamber'in Kureyş'in içinde Müslümanların işlerini en iyi şekilde yapacak bireyleri bildiğinden dolayı devlet başkanının Kureyş'ten olmasına veyahut da onların uygun gördükleri birisinin devlet başkanı olmasına işaret etmiş olabileceğini ileri sürer.[334] Bu görüşleriyle Ebû'l-Muîn Nesefî de, devlet başkanlığının soy ve nesep itibariyle Kureyş kabilesine tahsis edilmediğini ifade etmiş olmaktadır.

Buradan hareketle devlet başkanlığında göz önünde bulundurulması gereken husus, herhangi bir soy veya ırka mensubiyet olmayıp, o görevin üstesinden gelebilecek ilim, güç ve kabiliyete sahip olmadır. Bu niteliklere sahip olan her birey hangi ırk veya nesebe bağlı olursa olsun devlet başkanı olabilir. Bu nitelikler çerçevesinde devlet başkanının Kureyş'ten olup - olmaması da özel bir

anlam ifade etmeyecektir. Bununla birlikte söz konusu niteliklere sahip olan Kureyş mensuplarının da devlet başkanı olmalarında engelleyici bir hüküm bulunmamaktadır.

4. Devlet Başkanının Belirlenmesi ve Geçerliliği

İslam düşünce tarihinde imamet ya da devlet başkanlığı ile ilgili tartışmaların odak noktasını, Hz. Peygamber'den sonra gelecek imamın nassla mı yoksa seçimle mi belirleneceği sorusu oluşturmaktadır.

Devlet başkanının belirlenmesi konusundaki anlaşmazlık, İslam dünyasının en büyük kitlesini temsil eden Sünnî öğreti ile Şiî öğreti arasındadır. Bütün Şiî okullarına göre, imamet dinin temeli ve İslamlığın direği olduğu için, Hz. Peygamber'in bundan gaflet ederek, bunu ihmal etmesi, İslam toplumunun düşünce ve oylarına bırakması doğru değildir. Peygamber ümmetine imamı kendisi tayin eder. İmam/ devlet başkanı sözlü ve fiilî her türlü büyük ve küçük günahlardan korunmuş /masum olmalıdır. Hz. Peygamber'in bizzat kendisi Hz. Ali'yi ümmetine devlet başkanı olarak tayin etmiştir.[335]

Pezdevî'nin de içlerinde olduğu Ehl-i sünnet kelamcıları, devlet başkanının belirlenmesi konusunda Hz. Peygamber'in kendisinden sonra hiçbir kimseyi imamete tayin etmeği ve bu nedenle sahabeden herhangi bir zatın bu görevin kendisine verilmesi için bir iddiada bulunmadığı inancındadırlar. Onlar devlet başkanlığının vasiyet ve veraset yoluyla değil, ehlü'l-hal ve'l-akd denilen belirli niteliklere sahip bireylerin seçimiyle gerçekleşeceğini kabul etmişlerdir.[336] Pezdevî, hadis ehlinden bazılarının Hz. Peygamber'in imameti amcası Hz. Abbas'a, bazılarının da Hz. Ebu Bekir'e verdiği kanaatine sahip olduklarını, ancak Hz. Peygamber'in bu görevi nassla hiçbir kimseye vermediğini belirtmiştir.[337]

Mâtürîdî kelamcısı Nesefî de İslam toplumunu sevk ve idare edecek devlet başkanının "Müslümanların (ümmetin) seçimi" ile belirlenmesi[338] gerektiğini ileri sürerek, yönetimde teokratik bir düzeni kabul etmemekte, toplum fertlerinin seçimine dayalı cumhurî bir sistemi benimsemiş gözükmektedir.

Kasım b. Râvend'e bağlı olan Râvendiyye'nin bir kısmı, Hz. Abbas'ın veraset yoluyla devlet başkanı olduğunu iddia ederken, diğerleri verasetle değil bizzat Hz. Peygamber'in nass ile tayin etmesiyle olduğunu ileri sürmüşlerdir. Şîa'nın Zeyd b. Ali b. el-Hüseyin b. Ali b. Ebi Talib (ö.121/738)'in kurucusu olduğu Zeydiyye ekolu ise, Hz. Ali'nin Hz. Peygamber tarafından bizzat ismi ile değil de vasıfları anılarak nassla imamete tayin edildiğini, Hz. Ali'nin de imameti verasetle oğulları Hasan ve Hüseyin'e bıraktığını fakat yalnızca birisine tahsis etmediğini kabul etmektedirler. Ancak bunlardan kılıcıyla Allah yoluna davete çıkan, âlim ve salih olan devlet başkanı olabilir. Devlet başkanlığının verasetle ve nassla belirlendiğini iddia edenler ise, Şîa'nın İmamiyye ekolüdür. Bunlar imametin nassla belirlendiğini inkar edenleri tekfir etmeyi zorunlu görürler. İmâmiyye Hz. Peygamber'in sahabesini Hz. Ebû Bekir'e biat etmeleri sebebiyle küfürle itham etmiştir. Bekriyye ve Kerrâmiyye ekolleri de devlet başkanının nassla tayin edildiği konusunda İmamiyye ile aynı görüşü paylaşmaktadırlar.[339]

Pezdevî de Nesefî gibi, İmamiyye'nin yakınlığa binaen verasetle Hz. Ali'nin devlet başkanı olduğu şeklindeki görüşlerini hatalı bulur. Kanıt olarak da devlet

başkanlığının verasetle olacağı kabul edilirse, buna Hz. Peygamberin amcası olan Hz. Abbas'ın, amcası oğlu olan Hz. Ali'den daha layık olacağını ileri sürer. Bu şekilde Hz. Ali'nin verasetle devlet başkanlığına getirilmediği ortaya konmuş olmaktadır.[340]

Şiî imamet doktrinine göre, Hz. Ali imamete açık bir nassla tayin edilmiştir. Devlet başkanlığı görevi ona Hz. Peygamber tarafından vasiyet edilmiş, Hz. Ali de Resûlullah'ın vasisi olmuştur.[341]

Pezdevî, Hz. Ali'nin Hz. Peygamber tarafından vasi tayin edildiği şeklindeki iddiaları, güvenilir ve sika raviler tarafından rivayet edilmediği gerekçesiyle doğru bulmaz. Vasilik sabit değildir, o bu doğrultudaki iddiaları Şia'nın zayıf yönlerinden biri olarak değerlendirir.[342]

Nesefî de Şîa'nın bu tarzdaki vasi doktrinini, Hz. Ali'nin borçlarını ödemesi gibi özel bir konuda Hz. Peygamber'in vasisi olduğunu, yoksa mutlak manada vasisi olmadığını ileri sürerek eleştirir.[343] Bu bağlamda Nesefî gibi Pezdevî de Hz. Ali ve evlatları Hz. Hasan ve Hüseyin'in imamete nass ile tayin olunmadıkları inancındadır. Onun devlet başkanlığı konusundaki görüşünün temelini nass iddialarının anlamsızlığını vurgulamak oluşturur.

Ebû'l-Muîn, Şîa'nın vasi doktrininin geçersizliğini ispatlamak için, eğer Hz. Ali imamete nass ile tayin olunmuş olsaydı, sahabenin bunu tabiîne, tabiînin de salihlere, salihlerin de kendisinden sonrakilere (bizlere) nakletmesi gerekirdi, çünkü onların dinlerine bağlılıklarından dolayı bu konudaki haberleri eksilttikleri düşünülemez. Sahabenin su ile vacip olmayan istincanın hükmünü bile nakletmiş olmalarına bakılınca dinî hükümlerle ilgili böyle bir konuyu daha öncelikle nakletmeleri gerekirdi diye istidlalde bulunur.[344]

Nesefî nassla tayin iddialarını çürütmek için başka kanıtlar da ileri sürer. Ona göre devlet başkanlığı istisnasız bütün inananları ilgilendiren ve bilmeleri gerekli olan pek önemli genel bir iştir. Şayet bu konu nass ile sabit olmuş olsaydı, bu durum kimseye gizli kalmaz, kıble, namaz rekatlarının sayısı, miktarı ve vakitleri, zekat verilecek şeylerin miktarı ve buna benzer konularındaki nasslar derecesinde yayılır ve şöhret bulurdu. Bu doğrultuda herhangi bir haberin mevcut olmaması, bu konuda bir nassın bulunmadığının da kanıtlı göstergesi olmaktadır.[345]

Pezdevî de bu hususta nass bulunması halinde dinlerine ve peygamberlerinin emir ve direktiflerine içtenlikle bağlı olan sahabenin bu nassın gereğini yerine getirmeleri gerektiğini, bundan uzak duramayacaklarını, çünkü bunun günah olacağını ileri sürerek, böyle bir nassın bulunmadığını kanıtlamaya çalışır.[346] Öbür taraftan Ebû'l-Muîn, nassla tayin iddiasını çürütme faaliyetine devamla, eğer sahabeden birisi doğru yoldan saparda, Resûlullah'a muhalefet ederse, sahabenin asilleri, Muhacir ve Ensar'ın büyükleri, Allah'ın hayırlı ümmet olarak nitelediği yaratılmışların hayırlıları olan ümmetin âlimlerinin bu kimseye nasıl yardım edebileceğini sorar? Çünkü Allah onları insanlara örnek olmaları için orta bir ümmet kılmıştır. Sonuç olarak Pezdevî de dahil Mâtürîdî kelamcıları, Şîa'nın nassla tayin şeklindeki görüşünü Hz. Peygamber'e yalan isnadı,[347] Allah Resûlünün sahabesine iftira, imkansız bir zan, bozuk bir fikir, batıl bir söz olduğu hususunda aynı görüşü paylaşmaktadırlar.[348]

Nesefî, bu konuda var olduğu iddia edilen nassın var olmadığını kanıtlamak için yukarıdaki kanıtlarına bir yenisini daha ilave etmektedir ki o da şudur: Şayet bu konuda nass olsaydı, bu nassla görevlendirilen birey devlet başkanı olduğunu iddia eder, bunu kabul etmeyenlere de hasım olurdu. Halbuki devlet başkanlığı görevi bir başkasına verilirken böyle bir iddia öne sürülmediği gibi, kimseye bir husumette beslenmemiştir. Bu durum dahi herhangi bir kimse için nass bulunmadığını açıkça ortaya koymaktadır. Şîa'nın iddia ettiği gibi devlet başkanlığı Hz. Ali'nin hakkı olsaydı, dini buyrukları uygulamada tavizsiz ve sağlamlıkla nitelenen, savaş tekniklerinde maharetli oluşu ve cesurluğuyla bilinen Hz. Ali'nin, bu konuda kimsenin yermesine aldırmadan hakkını alması gerekirdi. Halbuki o böyle yapmamış kendisinden önceki halifeleri meşru görmüş ve onlara biat etmiştir. Biat etmesi onun zayıflığından ve korkaklığından dolayı hakkını zalimce gasp edenlere terk etmesi şeklinde yorumlanamaz. Şayet bu şekilde yorumlanacak olursa, kendisine verilen görevin sorumluluğundan kaçması anlamına gelir. Bu ise yukarıda zikredilen üstün niteliklere sahip birisi için düşünülmesi mümkün olmayan bir durumdur.[349] Söylenenler çerçevesinde devlet başkanlığının nassla sübut bulduğu görüşü yanlışlanmış, sahabenin seçimiyle sübut bulduğu ortaya çıkmış olmaktadır. [350]

Bu bağlamda kelamcımız Pezdevî, Hz. Ali'nin ve ondan sonra oğulları Hasan ve Hüseyin'in imamete vasiyet ve nassla tayin olunmadıklarını, aksine, imametin Hz. Ebû Bekir'in *"İmamlar Kureyş'tendir"* tarzındaki Hz. Peygamber'in sözünü Sakife günü Benî Sâide de açıklamasından sonra Müslümanların ittifakı ve seçimiyle sabit olduğu inancını taşımaktadır.[351] Pezdevî'nin benimsediği tutum ve ileri sürdüğü kanıtlar akla ve nakle daha uygun olduğundan kabule elverişli gözükmektedir.

4.1. Hz. Ebû Bekir'in Devlet Başkanlığının Geçerliliği

Ebu'l Yusr Muhammed Pezdevî, Şîa'nın aksine devlet başkanının özelliklerini üzerlerinde taşıdıklarından dolayı sırasıyla Hz. Ebû Bekir, Hz. Ömer, Hz. Osman ve Hz. Ali'nin imamlığının geçerli olduğunu, onların birtakım üstün meziyetlerini de anarak kanıtlamaya çalışır. O, ayrıca onların zamanlarının en hayırlı ve üstün kişileri (efdal) olduğu düşüncesindedir.[352]

Hanefi- Mâtürîdî anlayışa göre, Hz. Peygamber'den sonra Hz. Ebû Bekir, devlet başkanlığı için gerekli şartlara sahip olmasının yanında üstün ahlakı, idari işlerdeki engin bilgisi nedeniyle sahabe tarafından başkanlığa seçilmiş, meşru halife olmuştur.[353]

Mu'tezile kelam ekolü de Ehl-i sünnet gibi Hz. Peygamber'den sonra sırasıyla Hz. Ebû Bekir, Hz. Ömer, Hz. Osman ve Hz. Ali'nin devlet başkanı olduğunu kabul ederken, Mu'tezile'den Kâdî Abdülcabbar (ö.415/1024) bu konuda Şîa'nın görüşünü benimsemiştir. Şîa ise Ehl-i sünnet ve Mu'tezile'ye muhalefetle Hz. Peygamber'den sonra devlet başkanının Hz. Ali olduğunu ondan sonra sırasıyla Hasan ve Hüseyin'in imam olduklarını ileri sürmüştür.[354]

Açıklananlardan anlaşıldığına göre, devlet başkanı/ halife olması hususunda herhangi bir sahabe hakkında nass bulunmamasına rağmen sahabe, Hz. Peygamber'in dinin en büyük rüknü olan namazı ümmete kıldırması ve

dokuzuncu senede hac yaptırması için Hz. Ebû Bekir'i tayin etmesine dayanarak, onun devlet başkanı olması hususunda ittifak etmişlerdir. Onun bu işler esnasında sahabenin sevgisini kazanması, üstün sıfatlara sahip olması, onların en faziletlisi, en zekisi, ilim yönünden de en üstünü olması da sahabenin ona teveccühünü sağlamıştır.[355] Sahabenin zihin dünyasında din işleri önemli bir yer işgal ettiğinden bu göreve getirilen kişi devlet başkanlığına ve onunla ilgili işlerin yürütülmesine de uygun olacaktır.[356] Pezdevî de Nesefi gibi, Hz. Ebû Bekir'in hilafete seçilmesi olgusuyla ilgili olarak şu olaya değinir: Hz. Ali Hz. Ebû Bekir'e hitaben "Kalk ey Allah'ın resulünün halifesi, Hz. Peygamber (s.a) seni takdim etti, kim seni bu işte geri koyuyor. Ben onun yanında idim, bana emretmedi. Resûlullah şöyle buyurdu: *"Ebû Bekir'e söyle insanlara namaz kıldırsın"* dedikten sonra sözlerine şu cümlelerle son vermektedir: "*Dini işlerimizde Allah'ın resûlünün razı olduğu kimseye biz dünya işlerimizde de razıyız."*[357]

Söz konusu bu rivayete dayanarak Hz. Ebû Bekir'e *"Allah Resûlünün Halifesi"* ismini verenin Hz. Ali olduğunu belirtmekte yarar görüyoruz.

Hz. Ebû Bekir'in devlet başkanlığının geçerliliğine başka bir delil de sahabenin ileri gelenlerinden Ebi Ubeyd'in Sekife günü Hz Ömer'in ona "Elini uzat sana biat edeyim" sözüne karşılık "Ebû Bekir burada varken (hayattayken) bunu mu söylüyorsun" şeklindeki cevabıdır. [358]

Diğer Ehl-i sünnet kelamcıları gibi Pezdevî'nin de, Hz. Ebû Bekir'in devlet başkanlığını ispatlayabilmek için müracaat ettiği delillerden birisini de şu Kur'ân-ı Kerim nassı oluşturmaktadır:

"Bedevilerden (seferden) geri kalmış olanlara deki: Siz yakında çok kuvvetli bir kavme karşı savaşmaya çağrılacaksınız. Onlarla, teslim oluncaya kadar savaşacaksınız. Eğer emre itaat ederseniz, Allah size güzel bir mükafat verir. Ama önceden döndüğünüz gibi yine dönecek olursanız sizi acıklı bir azaba uğratır" [359]

Yüce Allah bu ayette peygamberi Hz. Muhammed'den kendisiyle birlikte Hudeybiye savaşına katılmayıp geriye kalanları ilerde *"pek kuvvetli bir kavimle"* yapılacak bir savaşa çağrılacaklarını bildirmesini istiyor. Ayrıca bu ayet, savaşa çağıranın kendisine itaat edilmesi gereken birisi olduğunu, ona itaat edenlerin sevaba, isyan ederek muhalefet edenlerin de elim bir azaba uğrayacaklarına işaret etmektedir. Kendileriyle savaşılmaya çağrılan ve pek kuvvetli olarak nitelenen kavimden kasıt, Hz. Ebû Bekir'in hilafeti döneminde dinden dönen yalancı peygamber Müseylemetü'l-Kezzab'ın da aralarında bulunduğu *Beni Hanife/* Hanife oğullarıdır. Bu durumda Hz. Ebû Bekir'in devlet başkanlığı sabit olmuş olur. Ebû Bekir'in devlet başkanlığının sabit oluşu, kendisinin hilafete tayin ettiği Hz. Ömer'in devlet başkanlığının da sübutu anlamına gelir. Kendileriyle savaşa çağırılan bu kuvvetli kavimden kasıt Farslılar ise, onlarla savaşa çağıran Hz. Ömer olmuş olur. Bu durum kabul edildiğinde de Hz. Ömer'in halifeliği bu ayetle teyit edilmiş olur. Hz. Ömer'in devlet başkanlığının ispatı, kendisini o göreve tayin eden Hz. Ebû Bekir'in devlet başkanlığının da ispatı anlamına gelmektedir. O halde bu ayet ilk iki halifenin devlet başkanlığına delil teşkil etmektedir.[360] Nesefî bu şekilde Hz. Ebû Bekir'in devlet başkanlığını kanıtlamaya çalışırken, Hz. Ömer'in başkanlığını da kanıtlamış olmaktadır. Ancak özelde Mâtürîdî kelamcıları, genelde ise Ehl-i Sünnet bilginlerinin Hz. Ebu

Bekir'in devlet başkanlığını kanıtlama için başvurdukları Kur'anî ayetler, onlar için bir tez niteliğinde değil, Şia'nın söz konusu ayetleri Hz. Ali'nin imameti için kullanmalarına yönelik olarak bir antitez niteliğindedir.[361]

Pezdevî, Hz. Ebû Bekir'in devlet başkanlığının sübutu ve geçerliliği hususunda sahabenin icması bulunduğunu, sahabenin icmaının da ilim elde etmede kesin ve kati bir hüccet olduğunu söyleyerek görüşünü kanıtlamaya çalışmaktadır. Hz. Ali'nin Ebû Bekir'e biatini Hz. Fatıma (r.a) vefat edinceye kadar dört ya da altı ay süreyle geciktirdiğini, dolayısıyla onun halifeliği hususunda icmanın meydana gelmediğini söyleyenlere karşı da Pezdevî, söz konusu icmanın Hz. Ali'nin biati ile alenen vuku bulup tamamlandığını, kendilerinin de bu icma ile delil getirdiklerini belirtir.[362]

Söz konusu iddianın iddia sahiplerine bir fayda sağlayamayacağını bildiren Nesefî ise, Hz. Ali'nin biatini geciktirmesini, bu konuda doğru olan şeyin ortaya çıkmasını beklemeyi arzu etmesine bağlamaktadır. Bu konuda herhangi bir muhalefet ve uzlaşmazlık olmadığı görülmüş, doğru olan şeyin de Hz. Ebû Bekir'e tabi olmak olduğu ortaya çıkınca sahabenin tamamı ona biat etmiş, peşinden de Hz. Ali biat etmiştir. [363]

Kelamcımız Ebu'l-Yusr Muhammed Pezdevî de, Hz. Ali'nin Hz. Fatıma'nın vefatına kadar Hz. Ebû Bekir'e gizli olarak biat ettiğini, bu tarihten sonra da açık bir biçimde ona tabii olup biat ettiğini belirtmektedir. Buna delil olarak da Hz. Ali'nin şu sözünü ileri sürer: *"Hz. Peygamber dinimiz için senden razı olmuştur, biz dünyamız için razı olmayalım mı?"*[364] Burada Hz. Ali'nin dinimiz derken Hz. Peygamber'in Hz. Ebu Bekir'i namaz için imamete geçirilişini kastettiği anlaşılmaktadır.

Pezdevî'den on beş yıl sonra vefat eden Ebu'l-Muin en-Nesefî, Şîa'nın Hz. Ebû Bekir'i zayıflık ve korkaklıkla, Hz. Ali'yi ise güç, kuvvet ve cesaret sahibi olmakla nitelendirmelerine rağmen, Hz. Ali'nin kendi isteğiyle değil de, takiyye[365] yoluyla Hz. Ebû Bekir'e biat ettiği şeklindeki iddialarını şaşkınlıkla karşılanacak bir durum olarak değerlendirmektedir.[366]

Şîa'nın Hz. Peygamber'den rivayet ettikleri *"Ben kimin mevlâsı isem, Ali de onun mevlâsıdır"*[367] formundaki hadisin Hz. Ali'nin imametine delalet ettiğini ileri sürmelerinin bu konuda kendilerine delil olamayacağını söyleyen Pezdevî, Mevla'nın birçok ayette yardımcı, dost, sevgili ve amca oğlu anlamlarına geldiğini, ayrıca onun komşu, azad eden ve azad edilen manasında da kullanıldığını örnekler vererek açıklamakta, sonuç olarak da bu manalardan hiçbirinin hilafet ve imamete delalet edemeyeceğini belirtmektedir. O, Mevlâ'nın dost ve yardımcı anlamında kullanılmasına şu ayetleri örnek olarak zikretmektedir: *"...Peygamber'e karşı birbirinize arka verirseniz bilesiniz ki onun dostu ve yardımcısı Allah, Cebrail ve müminlerin iyileridir..."* [368]

"Sen benim için Musa'ya göre Harun gibisin, ancak benden sonra peygamber yoktur"[369] şeklindeki rivayetin de Hz. Peygamber'den sonra Hz. Ali'nin devlet başkanı olduğuna delalet edemeyeceğini söyleyen Pezdevî, bu görüşünü kanıtlamak için de, Hz. Ali'nin Hz. Peygamber'e yakınlığının Hz. Harun'un Hz. Musa'ya olan yakınlığı gibi olmadığını ileri sürer. Hz. Harun Hz. Musa'nın kardeşi ve nübüvvette ortağı olduğu halde, Hz. Ali'nin Hz. Peygamberle böyle bir

ortak niteliğinin olmadığı bilinmektedir. Bunun böyle olduğunun bilinmesi de bu şekildeki bir istidlalin doğru olmadığını ortaya çıkarmaktadır.[370]

Öte taraftan Pezdevî de Nesefî gibi bu hadisin ortaya çıkış nedenine temas etmektedir. Hz. Peygamber Tebük savaşına çıktığında Medine'de Hz. Ali'yi vekil olarak bırakmıştı. Nifak çıkarmak isteyen bazı kimseler Hz. Peygamber'in kendisine buğz ettiğini, sohbetini ağır bulduğunu söyleyerek onu tahrik etmişler, Hz. Ali de bu durumu "Ya Resûlallah beni arkada bırakılanlarla birlikte mi bırakıyorsun" demiş, bunun üzerine Hz. Peygamber de yukarıdaki hadisini söyleyerek, Hz. Musa'nın kardeşi Hz. Harun'u geride bıraktıkları kimselerin işleriyle ilgilenmesi için bıraktığı gibi, kendisinin de onu (Hz. Ali'yi) Medine'de bıraktığını bildirmiştir. Bu durum da Hz. Ali'nin kendisinden sonra onun halifesi olduğuna değil, Hz. Peygamber'in Medine'de bulunmadığı zaman sürecince onun vekilliğinden hoşnut olduğuna delalet etmektedir. Hz. Peygamber gazvelere çıktığında Medine'de yalnızca Hz. Ali'yi vekil bırakmamış, bazen Hz. Osman, daha çok İbn Ummu Mektum'u vekil tayin etmiştir. Bu da kendisinden sonra yalnızca onu vekil bırakmadığının göstergesi olması açısından önem arz etmektedir. Diğer taraftan Hz. Peygamber'in *"…Benden sonra peygamber yoktur"* sözü de kendisinden sonra ne hayattayken ne de ölümünden sonra peygamber gelmeyeceğini kanıtlamaktadır.[371] Dolayısıyla bu hadisin Hz. Ali'nin imametine diğer bir deyişle devlet başkanlığına delalet edemeyeceği de belirginlik kazanmış olmaktadır.

4. 2. Hz. Ömer'in Devlet Başkanlığının Geçerliliği

İlk devlet başkanı Hz. Ebû Bekir'in ardından Hz. Ömer, Ebû Bekir'in tayin etmesiyle ikinci halife olmuştur. Pezdevî, Hz. Ömer'in devlet başkanlığının geçerliliğini ilk halifenin imametinin geçerliliğine bağlamaktadır. Hz. Ebû Bekir vasiyetinde Ömer b. Hattab'ı insanlara halife tayin ettiğini, eğer adalet yaparsa bunun kendi görüşü olduğunu, şayet kötülük yaparsa gaybı Allah'tan başkasının bilemeyeceğini dile getirmiştir.

Pezdevî'ye göre, bu şekilde devlet başkanı olan Hz. Ömer'e, Hz. Ali de dahil olmak üzere bütün sahabe biat ederek rıza ve hoşnutluklarını belirtmişler, onun emrinde savaşlara katılarak ona itaat etmişlerdir.[372] Çünkü bu konuda Hz. Ali, Hz. Peygamber'den "*Benden sonra iki kişiye uyun, onlar Ebû Bekir ve Ömer'dir*" formundaki bir hadisini işitmişti. İslam Peygamberi birçok defa Hz. Ömer'in faziletine işarette bulunmuştur. *"Şayet benden sonra nebi olsaydı, o Ömer olurdu" "Eğer size ben gönderilmeseydim, Ömer gönderilirdi"*[373]

Pezdevî, Hz. Ömer'in hilafetinin geçerliliğini Ebû Bekir'in tayiniyle birlikte ümmetin söz konusu icmaına dayandırmıştır. Allah onun başkanlığının bereketiyle dini yüceltmiş, İslam'ın uzak ülkelere yayılmasını sağlamıştır. Hz. Ömer de halifeliği sürecinde İslam topraklarını genişleterek bu muazzez dinin yayılmasına büyük hizmetlerde bulunmuştur.[374]

4. 3. Hz. Osman'ın Devlet Başkanlığının Geçerliliği

Pezdevî, ilk iki halifenin hilafetleri sabit olunca Hz. Osman'ın hilafetinin de sabit olacağını kabul etmektedir. Hz. Ömer kendinden sonraki devlet başkanının

seçimi konusunu şûrâya[375] havale etmiş, şûrânın kararı sonucu belirlenen Hz. Osman'ın halifeliği konusunda sahabe ittifak etmiştir.[376] Pezdevî'ye göre, devlet başkanlığının bütün şartları Hz. Osman'da da bulunuyordu. Bu nedenle onun devlet başkanlığı da geçerlidir.[377] Hz. Ali'nin Hz. Osman'ın devlet başkanlığına muhalefet ettiği şeklindeki iddialar doğruluktan uzaktır. Zira Hz. Ali, Hz. Osman'ın başkanlığı hususunda biat etmiş ve işlerinde ona yardımcı olmuştur.[378] Şîa'nın Hz. Osman aleyhinde çeşitli konularda yapmış oldukları tan ve kötülemeler de değerden yoksun iddialardan ibarettir. Bilakis onu Hz. Peygamber övmüş *"Osman benim kardeşim ve cennette arkadaşımdır"* demiştir. Sonuçta o da Hz. Ömer gibi günahsız olarak şehit edilmiştir.[379]

4. 4. Hz. Ali'nin Devlet Başkanlığının Geçerliliği

Hülefa-i Raşidî'nin sonuncusu olarak devlet başkanlığını üstlenen Hz. Ali de, Şîa'nın nass iddialarının aksine, ehlü'l-hall ve'l-akd sahibi kişilerin /şûraya mensup bireyler, sahabenin ileri gelenlerinin ve o zamanda mevcut olan sahabenin uzlaşısı ve seçimiyle bu göreve getirilmiştir.[380] Hz. Ali Hz. Osman'ın devlet başkanlığına seçilişinde bu göreve layık görülen ve geriye kalan son şura üyesi ve devlet başkanı adayıydı.[381] Bu nedenle onun seçimi ve devlet başkanlığının geçerliliği konusunda Ehl-i sünnet kelamcıları açısından herhangi bir görüş ayrılığı söz konusu değildir.

Nesefî, devlet başkanlığının geçerli olabilmesi için icmanın şart olmadığını, ümmetin iyilerinden bir kısmının tasvip ve ittifakıyla akdin geçerli olduğunu ifade eder. Ona göre, icmanın şart koşulması, insanların devlet başkanına en çok ihtiyaç duyduğu esnada seçilemeyerek geciktirilmesine yol açar. Bu nedenle sahabe seçim ve biat esnasında uzlaşının/ icmanın bulunmasını şart koşmamış, yalnızca akdin bulunmasına itibar etmişlerdir. İcma bir gereklilik olarak ileri koşulmayınca, devlet başkanlığı seçiminin geçerliliği için ittifak edenlerin sayısının da bir önemi kalmamaktadır. Bir kişinin akdiyle de devlet başkanının seçilebileceği yönünde Müslümanların icması vardır. O, bu düşüncesinin, bazı sahabenin (Talha ve Zübeyr) Hz. Ali'ye istemeyerek biat ettiğini, bazılarının da biat etmekten çekindiğini söyleyenlere bir cevap niteliği taşıdığını bildirmektedir. Zira Talha ve Zübeyr, "ellerimiz ona biat etti, kalplerimiz ise biat etmedi" demişlerdi.[382]

Kelamcımız Pezdevî, çağdaşı Nesefi gibi Hz. Ali'nin devlet başkanlığının geçerli ve sahih oluşunu Hz. Peygamber'in sözleriyle de desteklemeye çaba göstermektedir. Hz. Peygamber Ali'ye hitaben *"Sen bozguncular ve zulümkarlarla savaşacaksın"* demiştir. Ayrıca *"benden sonra hilafet otuz senedir, ondan sonra melikliktir"*[383] tarzındaki sözü de Hz. Ali ve ondan önceki devlet başkanlarının hilafetlerine kanıt olarak anmaktadır.[384]

Hz. Ali'nin Cemel ve Sıffîn'da kendisine muhalefet eden sahabeyle yaptığı savaşlarında haklı olduğunu bildiren Ebû'l-Muîn Nesefî, bu yöndeki görüşünü Hz. Ali'nin devlet başkanlığının hak ve sabit oluşuna bağlar. Ona göre, herkes devlet başkanın emirlerine uymak ve itaat etmekle yükümlüdür. Böyle olmadığı takdirde Allah'ın emirlerine dönünceye kadar onlarla savaşılması gerekir. Bu nedenle Hz. Ali onlarla yaptığı savaşlarda haklıdır.[385] Ona muhalefet edenler

ise, hatalı yorum ve içtihatta bulunmuşlar, bu yorumlarında yanıldıklarını anlayarak sonunda pişman olmuşlardır. Bu nedenleri göz önünde bulunduran Nesefî, içtihatlarında yanılarak Hz. Ali ile savaşan sahabenin fasıklığına ya da küfrüne karar verilmesinin mümkün olmadığını belirtir.[386]

Mu'tezile kelam ekolünün kurucuları olarak bilinen Amr b. Ubeyd (ö.144/762) ve Vasıl b. Ata (80-131/698-748)'nın savaşan gruplardan hangisinin haklı, hangisinin hatalı olduklarını bilemeyeceklerini söylemelerini yanlış bulan Nesefî, Ali'nin haklı olduğunu belirten delillerin açık olduğu kanaatini taşımaktadır.[387]

Nesefî, meşru devlet başkanı olan Hz. Ali'ye muhalefet edenlere bâği/ asi ismi verilip- verilemeyeceği konusunda Ehl-i sünnet ve'l-Cemaat kelamcılarının ihtilafa düştüklerini, onlardan bir kısmının içtihatlarında hataya düştüklerinden dolayı onlara bu ismi vermekten kaçındıklarını[388], diğerlerinin de meâlini anacağımız Yüce Allah'ın kelamını ve Hz. Ali'nin *"kardeşlerimiz bize asi olmuşlardır"* sözünü delil getirerek onlara bu ismin (bâği) verilebileceğine kani olduklarını belirtir. *"Eğer müminlerden iki grup birbirleriyle vuruşurlarsa aralarını düzeltin. Şayet biri ötekine saldırırsa, Allah'ın buyruğuna dönünceye kadar saldıran tarafla savaşın…."*[389] Nesefî ise, bu kimselere bâği isminin verilmesini uygun bulmayarak birinci grubun görüşüne katılmaktadır.[390]

Hakem/ tahkim olayında Hz. Ali'nin hatalı olduğu tarzındaki Haricî görüş[391] ve yorumu doğru bulmayan Nesefî, diğer Ehl-i sünnet kelamcıları gibi bu konuda da Hz. Ali'nin haklı olduğuna inanmaktadır.[392]

Mâtürîdî kelam ekolünün en büyük temsilcisi kabul edilen Ebû'l-Muîn Nesefî, Hz. Peygamber'den sonra hilafetin iki yıl Hz. Ebû Bekir, on sene Hz. Ömer, on iki yıl Hz. Osman, altı yıl da Hz. Ali'nin olmak üzere toplam otuz (30) yıl olduğunu önemle belirtir. Kelamcımız bu yöndeki görüşünü Hz. Peygamber'in *"Hilafet benden sonra otuz senedir, ondan sonra melikliğe dönüşür "*[393] formundaki hadisine dayandırmaktadır. [394]

Bu hadis Hulefâ-yi Râşidîn'in devlet başkanlıklarının bu tertip üzerine geçerliliğini kanıtlaması açısından önem arz etmektedir.[395]

Sünnî imamet öğretisini benimseyen İslam âlim ve düşünürleri gibi Pezdevî de, Hz. Resulü Ekrem ve bütün peygamberlerden sonra insanların en faziletlisinin Hz. Ebû Bekir, peşinden Hz. Ömer, sonra Hz. Osman ve daha sonra da Hz. Ali (r.a) olduğunu kabul etmiş, Kaderiye, Mutezile ve Şia'nın ise Hz. Ali'nin diğerlerinin en faziletlisi olduğu anlayışında bulunduklarını belirtmiş ancak onların görüşlerini doğru bulmayarak Hz. Ebu Bekir'in fazilette en üstün olduğunu kanıtlamaya çalışmıştır.[396]

Mu'tezilî anlayışa göre dindeki üstünlüğün/ faziletin ölçüsü sevabın çokluğudur. Bu ilkeden hareket ederek ilk dönem Mu'tezile kelamcıları da Hz. Peygamber'den sonra insanların en faziletlisinin sırasıyla Hz. Ebû Bekir, Hz. Ömer, Hz. Osman ve Hz. Ali olduğunu kabul etmişlerdir. Bazı Mu'tezile kelamcıları ise bu konuda herhangi bir şey söylememeyi tercih ederken, Vâsil b. Atâ, Hz. Ali'nin Hz. Osman'dan daha faziletli olduğunu benimsemiştir. Bu tutumu sebebiyle de Şîi olmakla nitelendirilmiştir.[397]

Mutezilî düşünüşün sistemli son kelamcısı olarak bilinen Kâdı Abdülcebbar ise, sahabenin en faziletlisinin Hz. Ali, peşinden de oğulları Hz. Hasan ve Hüseyin'in

olduğunu ileri sürmüştür.[398] Bu görüşünden hareketle onun Şîa tandanslı olduğunu söylemek de imkansız görünmemektedir. Çünkü böyle bir tercih, politik ve mezhebî bir anlayıştan tamamen arındırılmış olarak değerlendirilemez kanaatindeyiz.

5. Devlet Başkanının Görevden Alınması

Ebu'l-Yusr Muhammed Pezdevî, toplum bireylerinin yararını gözetecek, onların işleriyle ilgilenecek devlet başkanının seçilmesinin gerekliliğine, faydasına ve kendisinde bulunması gerekli vasıf ve niteliklere geniş bir şekilde değindikten sonra onun görevden alınıp alınmamasını gerektirecek durumlara da değinmiş, bu konuda farklı düşünen kelam ekollerinin düşünceleri hakkında doyurucu bilgiler vermiştir. Bu yaklaşımı o çağda yaşayan bütün kelamcılarda görmek mümkün olmamaktadır. Zira bu konu yani devlet başkanının görevden uzaklaştırılması real, aktüel bir konu olduğu, o zamandaki hükümdarların davranışlarına ilişkin değerlendirmeleri de içereceğinden olacak bazılarınca ele alınmadığı düşünülebilir.

Ehl-i sünnet kelamcılarına göre, Müslümanlar işlerinin düzene girmesi için imam/ devlet başkanının seçim ve tayinine yetkili oldukları gibi, gerektiği takdirde onu görevden uzaklaştırmak yetkisine de sahiptirler. Hangi durumlarda devlet başkanının azl edilmesinin düşünüleceği ve gerekli olduğu konusu üzerinde durulmuş ve bazı şartlar tespit edilmiştir. Genelde Müslümanlar devlet başkanının şahsında kamusal alana zarar veren, insanların durumunu sarsan ve devlet başkanlığıyla kastedilen amacı ortadan kaldıran bir durumu görmeleri halinde imamı azl edip görevinden alabilirler.

İmamın/ devlet başkanının görevden uzaklaştırılmasını gerektirecek durumlar şu şekilde sıralanabilir:

1- İman ettikten sonra dinden çıkmak, (irtidat)
2- Namazı terk etmek ve namaza daveti yapmamak,
3- Halkın çoğunun bulunduğu yerde,
a- günah işlemek (fısk),
b- zulüm yapmak,
c- malları gasbetmek,
d- haksız yere adam öldürmek,
e- hukuku çiğnemek,
f- hadleri, cezaları uygulamamaktır.[399]

Bunların dışında birde bedene ve zihne özgü rahatsızlıklar vardır ki bunlara maruz kalan devlet başkanı da görevinden alınarak yerine bir başkasının getirilmesi gerekir. Bunlar, delilik, temyiz kabiliyetinin yok olması, aklî dengenin bozulması, sağlığının bozulması, halkın işlerini layıkıyla yerine getiremez duruma düşmesi, sağırlık, dilsizlik, yaşlılık gibi durumlardır.[400]

Bunlardan başka seçilmesine sebep olan görev ve sorumluluklarından bazısını veya tamamını yerine getirmeyip terk ettiği ve halkın işlerini aksatacak kadar uzun bir süre düşman elinde esir bir duruma düştüğü takdirde de devlet başkanı görevinden alınarak yerine bir başkasının getirilmesi gerekir.[401]

Sünnî kelam öğretisini benimsemiş kelamcıların bir bölümü de yukarıda

belirtilen devlet başkanının görevden uzaklaştırılmasını öngören durumlarda devlet başkanının azledilmesine gerek duymamışlar, yalnızca vaaz ve nasihat türünden öğütler verilmesini, tevbeye davet edilmesini, uygun olmayan konulardaki emir ve isteklerine de uyulmaması gerektiğiyle iktifa etmişlerdir. [402]

Bu tarzda fikir beyan eden kelamcılar görüşlerine gerekçe olarak genelde devlet başkanının görevden alınmasıyla halk arasında fitne, huzursuzluk ve kaosun çıkacağını, bireylerin haksız yere öldürüleceğini göstermektedirler. Onlara göre buna fırsat vermemek için zalim, fasık ve sorumluluklarının gereğini yapmayan devlet başkanının görevinde kalmasına rıza gösterilmelidir.

Bizim anlayışımıza göre bu tür bir yorum başlangıçta doğru gibi gözükse de kabule şayan bir görüş olmaktan uzak görünmektedir. Devlet başkanı yukarıda sayılan şartlara uygun fiil ve davranışta bulunmuş ise görevine son verilmelidir. Böyle bir tutum mü'min bireylerin onur ve haysiyetlerine daha uygun olacaktır. Devlet başkanı, her konuda dürüst, adil, üstlendiği makam ve mevkinin sorumluluğunu idrak eden, öncelikle halka daha sonra da Allah'a karşı sorumlu olduğunun bilincinde olmalıdır. Görev ve makamının kendisine yüklediği yükümlülüklerin şuurunda olmalıdır; çünkü o yaptıklarından dinen ve hukuken sorumludur. Söz konusu bu sorumluluklarının farkında olmayan ya da bunlara riayet etmeyen devlet başkanının yerinde durmasının bir anlamı bulunmamaktadır. Kur'an'a bütüncül bir bakış açısıyla yaklaşıldığında ona ya da İslam'ın ruhuna en uygun yorumun bu olduğu söylenebilir.

Diğer kelam ekollerinden Mu'tezile, Zeydiyye ve Hâricîler ise adaletsizlik yapan ve yukarıdaki günahları işleyen devlet başkanının görevine son verilmesi gereğini kabul etmişlerdir.[403]

Hâricî yaklaşım bu durumdaki devlet başkanının imandan çıkacağını söylemekle birlikte, mü'min olmayan bireyin devlet başkanlığını da geçerli saymamaktadırlar.[404] Pezdevî'nin de içinde bulunduğu Hanefi-Mâtürîdî bilginler ise amelleri imandan saymayan iman anlayışları gereği söz konusu günahları işleyen devlet başkanının imandan çıkmayacağını, mümin olduğunu, bu sebeple de onun devlet başkanlığının geçerli olup görevine son verilemeyeceğini kabul etmişler, bunun yanında onun tevbeye davet edilmesi gerekeceğini dile getirmişler fakat ona karşı herhangi bir isyan girişimini caiz / mümkün görmemişlerdir.[405]

---

[263] Bkz. Mâtürîdî, Ebu Mansur, *Kitabü't-Tevhid*, Thk. Fethullah Huleyf, *Daru'l-Câmiati'l-Mısrıyye*, İskenderiye, trs.

[264] el-Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslamiyyîn*, I, 39; Ayrıca bkz. Nişvânu'l-Himyeri, *el-Hûru'l-Iyn*, 212.

[265] Cüveynî, *Kitabü'l-İrşâd*, 345; Gazzalî, *el-İktisâd fi'l-İ'tikâd*, 147; Şehristânî, *Nihâyetü'l-İkdâm*, 478.

[266] Cürcânî, Seyyid Şerif Ali b. Muhammed, *Kitabü't-Ta'rifât*, Daru'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut, 1416/1995,35; Benzer bir tarif için bkz. Kâdî Abdülcabbar, *Şerhu Usûli'l-Hamse*, 750.

[267] Mâverdî, Ebi Hasan Ali b. Muhammed b. Habib el-Basrî, *el-Ahkâmü's-*

Sultâniyye el-Vilâyâtü'd-Diniyye, thk. Halid Abdüllatif, Daru'l-Kitabi'l-Arabî, Beyrut, 1410/ 1990, 29; Taftazânî, *Şerhu'l-Makâsıd*, V, 232; İbn Haldun, *Mukaddime*, Çev. Zakir Kadiri Uğan, İstanbul, 1989, I, s. 481-482; İbn Humam, *el-Musâyere*, 253; Harpûtî, Abdullatif, *Tenkihü'l-Kelam fî Akâidi Ehli İslam*, Dersaadet, Necm İstikbâl Matbaası, İstanbul, 1330/ 1911, 360-361.

[268] Pezdevî, *Usulu'd-Din*, 257; Nesefî, *Bahrü'l-Kelam*, 48.

[269] Nesefi, Ebu'l-Muîn, *Tabsiratü'l-Edille fî Usûli'd-Dîn*, thk. Claude Salame, Dımaşk, 1993, II, 823, 830; Nesefî, *Temhîd fi Usuli'd-Din*, 106; krş: Nesefî, Ebi Hafs Ömer b. Muhammed, *Metni Akâid*, (Şerhu'l-Akaid içinde, haz. S. Uludağ, İstanbul, 1992,) 3-4; Bağdâdî, *Usûlu'd-Din*, 271; *Bâkillânî,* Ebi Bekr Muhammed b. Tayyib*, Kitab Temhîdu'l-Evâil ve Telhîsu'd-Delâil*, thk. İmaduddin Ahmed Haydar, Beyrut, 1407/1987, 477-478; Şehristânî, *Nihâyetü'l-İkdâm*, 478.

[270] Pezdevî, *Usulu'd-Din*, 257.

[271] Nesefî, Temhîd, 107; Nesefi, *Tabsiratü'l-Edille*, II, 823; Bağdâdî, *Usûlu'd-Din*, 272; Şehristânî, *Nihâyetü'l-İkdâm*, 480; Mâverdî, *el-Ahkâmü's-Sultâniyye*, 29; *Aliyyü'l-Kârî*, Ali b. Sultan Muhammed, *Şerh alâ Fıkhı'l-Ekber*, İstanbul, 1375/ 1955, 163.

[272] Nisâ, 4/59.

[273] Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslamiyyîn*, c. II, s. 149.

[274] Allah'a sıfat nispet etmekte aşırılığa kaçıp ona cisim izafe edenlere verilen isim. Aynı zamanda nasların zahirini de ılımlılıktan uzak ve yanlış bir tarzda yorumlayanlara da verilen isim. Nişvânu'l-Himyeri, *el-Hûru'l-Iyn*, s. 149-204

[275] Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslamiyyîn*, I, 205; Nişvânu'l-Himyeri, *el-Hûru'l-Iyn*, 150; Şehristânî, *Nihâyetü'l-İkdâm*, 478.

[276] İbn Mâce, Ebî Abdullah b. Yezid el-Kazvanî (273/886), *Sünen*, *Fiten*, 8. Çağrı yay., İstanbul, 1413/1992.

[277] Kâdî Abdülcabbar, *Şerhu Usûli'l-Hamse*, 750-751.

[278] Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslamiyyîn*, II, 149; Bağdadî, *Usûli'd-Din*, 271; Nesefî, *Tabsiratü'l-Edille*, II, 823; Pezdevî, *Usulu'd-Din*, 269; Sübkî, Tacuddin Ebî Nasr Abdulvahhab b. Ali b. Abdulkafî, *es-Seyfu'l-Meşhûr fî Şerhi Akîdeti Ebî Mansur*, thk. M. Saim Yeprem, İstanbul, 1989, 49; İbn Haldun, *Mukaddime*, I, 484.

[279] Râzî, *Muhassal*, 573; Râzî, Fahreddin, *el-Erbaîn fî Usuli'd-Din*, thk. Ahmed Hicazi Es-Saka, Kahire, 1406/1986, II, 255-256.

[280] Râzi, *Muhassal*, 574.

[281] Râzi, *Muhassal*, 574; Kâdî Abdülcabbar, *Şerhu Usûli'l-Hamse*, 758.

[282] Müslim, *Ebi Hüseyin Müslim b. El-Haccac*, *Sahih-i Müslim*, İmare, 13, hadis no: 58, (2/1478) Çağrı yay., İstanbul, 1413/1992.

[283] Nesefî, *Bahrü'l-Kelam*, 48.

[284] Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslamiyyîn*, I, 205.

[285] Pezdevî, *Usulu'd-Din*, 257; Râzî, *el-Erbaîn fî Usuli'd-Din*, II, 255-256; Râzi, Fahreddin, *Meâlimu Usûli'd-Din (İslam İnancının Ana Konuları)*, çev. Nâdim Macit, Erzurum, 1996, 130; Bağdadî, *Usulu'd-Din*, 272.

[286] Pezdevî, *Usulu'd-Din*, 268; Nesefî, *Tabsiratü'l-Edille*, II, 823.

[287] Pezdevî, *Usulu'd-Din*, 272; Krş. Nişvânu'l-Himyeri, *el-Hûru'l-Iyn*, 151.

[288] Kuruculuğunu Muhammed b. Kerrâm (ö. 255/869)'ın yaptığı, Allah'a cisim ve mekan izafe edip, O'nun hâdislere mahal teşkil ettiğini kabul edenlerin teşkil ettiği ekol. Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslamiyyîn*, I, 338.

[289] Nesefi, T*absiratü'l-Edille*, 826-827; krş, Bağdâdî, *Usulu'd-Din*, 274; Pezdevî, *Usulu'd-Din*, 272; es-Sâbûnî, *el-Bidâye,* 56; Kâdî Abdülcabbar, *Şerhu Usûli'l-Hamse*, 757.

[290] Pezdevî, *Usulu'd-Din*, 273.

[291] Nitekim Hz. Ali ile Muaviye arasında patlak veren Sıffın savaşında (37/657-658) Hz. Ali tarafından yirmi beş bin, Muaviye tarafından da kırk beş bin kişi olmak üzere toplam yetmiş bin kişi- tamamı Müslüman- ölmüştür. Bkz. Halife b. Hayyât, Tarihu Halife b. Hayyât, Çev. Abdulhalik Bakır, Ankara, 2001, s. 232-233; Ayrıca bkz. Akbulut, Ahmet, *Sahabe Dönemi İktidar Kavgası*, Ankara, 2001, ss. 196, 207.

[292] Pezdevî, *Usulu'd-Din*, 269; Nesefî, *Temhîd*, 109.

[293] Mâverdî, *el-Ahkâmü's-Sultâniyye*, 31-32.

[294] Nesefi, *Tabsiratü'l-Edille*, II, 828-832, 871.

[295] Sâbûnî, *Bidâye*, 57

[296] Takva, hak ve adalete riayet edip kötülükten, haksızlıktan sakınmaktır.

[297] Pezdevî, *Usulu'd-Din*, 269; Bağdâdî, *Usûli'd-Din*, 277; Bağdâdî, *el-Fark Beyne'l-Fırak,* 276; Bakillani, *Temhid,* 471; İbn Humam, *el-Musâyere*, 274-275.

[298] Kâdî Abdülcabbar, *Şerhu Usûli'l-Hamse*, 752-753.

[299] Nesefî, *Temhîd*, 108; *Tabsiratü'l-Edille*, II, 825.

[300] Kuleynî, *el-Usul mine'l-Kâfî*, Beyrut, 1401, I, 258, 285.

[301] Nesefi, *Tabsiratü'l-Edille*, II, s. 833.

[302] Bakillani, *Temhid*, 471.

[303] En-Neml, 27/65.

[304] *"O bütün gaybı bilendir, gaybına kimseyi muttali kılmaz. Ancak (bildirmeyi) dilediği peygamber bunun dışındadır."* Cinn, 72/26-27; Ayrıca Hz. Peygamber'in normal şartlarda yani Allah tarafından bildirilmediği takdirde gaybı bilmediğini ifade eden başka bir ayet için bkz. Âl-i İmran, 3/44; A'raf, 7/188.

[305] el-Kummî, Ebû Cafer Muhammed b. Ali İbn Bâbaveyh, *Risaletu'l-İ'tikadati'l- İmâmiyye, (Şiî-İmâmiyye'nin İnanç Esasları)* Çev. E. Ruhi Fığlalı, Ankara, 1978, 113; Şehristânî, Abdülkerim, *el-Milel ve'n-Nihal*, thk. Ahmed Fehmi Muhammed, Daru'l-Kutubü'l-İlmiyye, Beyrut, trs. I, 145; el-Hillî, Yusuf b. Ali b. Mutahhar, *Keşfü'l-Murâd fî Şerhi Tecrîdi'l- İtikâd*, Bombay, 1310/1892, 224; el-Hillî, Yusuf b. Ali b. Mutahhar, *el-Babü'l-Hâdî Aşere*, (şerhleri Nâfî Yevmi'l-Haşr ve Miftahü'l-Bâb ile birlikte) thk. Mehdi Muhakkik, Tahran, 1365/ 1946, 52; el-Muzaffer, Muhammed Rıza, *Akâidü'l-İmâmiyye,(Şîa İnançları)*, Çev. A. Gölpınarlı, İstanbul, 1978, 51; krş. İbn Humam, *Musayere*, 276.

[306] Râzî, *Erbaîn fî Usuli'd-Din*, II, 263; Bakillani, *Temhid*, 471

[307] Bakara, 2/286.

[308] Nesefi, *Tabsiratü'l-Edille*, II, 833, 836; Sâbûnî, *Bidâye*, 57; Sübkî, *es-Seyfu'l-Meşhûr*, 50.

[309] Şehristânî , *el-Milel ve'n-Nihal*, I, 145.

[310] Pezdevî, *Usulu'd-Din,* 270.

[311] Nesefi, *Tabsiratü'l-Edille*, II, 834; Pezdevî, *Usulu'd-Din*, 271.
[312] el-Hillî, *Keşfü'l-Murâd fî Şerhi Tecrîdi'l- İtikâd*, 224; el-Hillî, *el-Babü'l-Hâdî Aşere*, 52; Sâbûnî, *Bidâye*, 57; Taftazânî, Ebu'l-Vefâ, *Ana Konularıyla Kelam*, çev. Ş. Gölcük, Konya, 2000, 101.
[313] Hz. Ömer'in kendisinden sonraki halifeyi seçmek üzere tayin ettiği şûra üyeleri şunlardır: Osman b. Affan, Ali b. Ebî Tâlib, Abdurrahman b. Avf, Talha b. Ubeydullah, Zübeyr b. el-Avvâm, Sa'd b. Ebi Vakkas. Bkz: Sâbûnî, *Bidâye*, 59-60.
[314] Nesefi, *Tabsiratü'l-Edille*, II, 834; Sâbûnî, *Bidâye*, 57-58.
[315] Pezdevî, *Usulu'd-Din*, 271.
[316] Aclûnî, *Keşfu'l-Hafâ*, II, 29.
[317] Müslim, *Sünen*, Mesâcid, 240; İmaret, 35, 37; İbn Hanbel, *Müsned*, IV, 70.
[318] Pezdevî, *Usulu'd-Din*, 271.
[319] Nesefi, *Tabsiratü'l-Edille*, II, 834-835.
[320] Nesefi, *Tabsiratü'l-Edille*, II, 834; Bağdâdî, *Usûlu'd-Din*, 293; Pezdevî, *Usulu'd-Din*, 271.
[321] Hucurat, 49/13.
[322] Nişvânu'l-Himyeri, *el-Hûru'l-Iyn*, 152-153; Pezdevî, *Usulu'd-Din*, 269; Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, I, 108; İcî, Adûduddîn, *el-Mevâkıf fî İlmi'l-Kelam*, Alemü'l-Kütüb, Beyrut, trs., 398; İbn Humam, *el-Musayere*, 275.
[323] Hucurât, 49/13; Ayrıca bkz. Akbulut, Ahmet, *Sahabe Dönemi İktidar Kavgası*, Ankara, 2001, 5.
[324] İbn Haldun, *Mukaddime*, I, 490-494.
[325] Krş. Hatipoğlu, M. Said, Hilâfetin Kureyşliliği, *AÜ. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Ankara, 1978, c. XXIII, 198.
[326] Bkz. Eş'arî, Makâlâtü'l-İslamiyyîn, I, 41, II, 151-152; Bağdâdî, *Usûlu'd-Din*, 277; Cüveynî, *Kitabü'l-İrşâd*, 359; Gazzalî, *el-İktisâd fi'l-İ'tikâd*, 149; Şehristânî, *Nihâyetü'l-İkdâm*, 490-491; Razi, *el-Erbaîn fi Usûli'd-Din*, II, 270-271; Sâbûnî, *el-Bidâye*, 57; İcî, *el-Mevâkıf*, 398; Taftazânî, *Şerhu'l-Mekâsıd*, V, 243.
[327] İmamların Kureyş'ten olması gereğinden söz eden hadislerin sahihliği konusunda İslam alimleri farklı görüşler ileri sürmüşlerse de Mehmet Said Hatipoğlu bu konuda yazdığı uzun bir makalede bu tür hadislerin hiç birinin sahih olmadığını ortaya koymuştur. Hatipoğlu, M. Said, Hilâfetin Kureyşliliği, *AÜ. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, c. XXIII, s. 12-213, Ankara, 1978 isimli çalışmasına bakılabilir.
[328] Pezdevî, *Usulu'd-Din*, 268-270; Krş. Nesefi, *Tabsiratü'l-Edille*, II, 828; Nesefî, Temhîd, 108; *Bahrü'l-Kelam*, 47-49; İbn Haldun, *Mukaddime*, I, 488.
[329] Pezdevî, *Usulu'd-Din*, 269- 270; Nesefî, *Temhîd*, 108; *Bahrü'l-Kelam*, 47; *Tabsiratü'l-Edille*, II, s. 828-829; krş. İbn Humam, *Musayere*, 276.
[330] Nesefî, *Temhîd*,, 108; *Bahrü'l-Kelam*, 47; *Tabsiratü'l-Edille*, II, 828-829.
[331] Eş'arî, Ebi Hasan Ali b. İsmail, *Kitabü'l-Luma' fi'r-Reddi alâ Ehli'z-Zeyği ve'l-Bida'*, thk. Hammude Garâbe, Kahire, trs. 130
[332] Nesefi, *Tabsiratü'l-Edille*, II, 828.
[333] Pezdevî, *Usulu'd-Din*, 270.
[334] Nesefi, *Tabsiratü'l-Edille*, II, 830.
[335] Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, I, 145; İbn Haldun, *Mukaddime*, I, 496; krş.

Nişvânu'l-Himyeri, *el-Hûru'l-Iyn,* 154-157; Kâşifü'l-Gıtâ, Muhammed Hüseyin, *Aslu'ş-Şîa ve Usûluhâ, (Ca'ferî Mezhebi ve Esasları,)* Çev. Abdülbâkı Gölpınarlı, İstanbul, 1979, 50; Çağatay Neşet- Çubukçu İbrahim Agah, *İslam Mezhepleri Tarihi,* Ankara, 1985, 62; Onat, Hasan, Şiî Imamet Nazariyesi, *A.Ü.İ.F.D.*, Ankara, 1992, XXXII, 97.

[336] Eş'arî, *el-İbâne*, 168-170; krş. el-Nevbahtî, Ebî Muhammed Hasan b. Mûsâ, *Kitab Fırakü'ş-Şîa*, neş. H. Peter, İstanbul, 1931, 3; Pezdevî, *Usulu'd-Din*, 276; *Tabsiratü'l-Edille, II*, 838, 842.

[337] Pezdevî, Usulu'd-Din, 276-277.

[338] Nesefi, *Tabsiratü'l-Edille, II*, 840.

[339] *Nesefi, Tabsiratü'l-Edille, II*, 838; Nesefî, *Bahrü'l-Kelam*, 49; Kâdî Abdülcabbar, *Şerhu Usûli'l-Hamse*, 761; el-Hillî, *Keşfü'l-Murâd fî Şerhi Tecrîdi'l-İtikâd*, 224.

[340] Pezdevî, *Usulu'd-Din*, 280; Krş. Nesefi, *Tabsiratü'l-Edille, II*, 838; Ayrıca bkz. Eş'arî, *el-İbâne an Usûli'd-Diyâne*, 170; Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, I, 145.

[341] Nesefî, *Bahrü'l-Kelam*, 47; Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, I, 144; *Nişvânu'l-Himyeri, el-Hûru'l-Iyn*, 157; el-Hillî, *Keşfü'l-Murâd fî Şerhi Tecrîdi'l- İtikâd,* 224; el-Muzaffer, *Akâidü'l-İmâmiyye,(Şîa İnançları)*, 50, 57; Tebrizî, Muhammed Sâbirî, *Caferî Mezhebine Göre Dinin Esasları*, Çev. Hüseyin Perviz Hâtemi, İstanbul, 1965, 23; Fığlalı, E. Ruhi, *Çağımızda İtikadî İslam Mezhepleri*, İstanbul, 1990, 140-141; *Şiî Imamet Nazariyesi* hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Onat, Hasan, Şiî Imamet Nazariyesi, *A.Ü.İ.F.D.*, Ankara, 1992, XXXII, 89-110.

[342] Pezdevî, *Usulu'd-Din*, 261

[343] Nesefî, *Bahrü'l-Kelam*, 47.

[344] Nesefî, *Bahrü'l-Kelam*, 47-48; *Tabsiratü'l-Edille, II*, 840.

[345] Nesefî, *Tabsiratü'l-Edille, II*, 840.

[346] Pezdevî, *Usulu'd-Din*, 263.

[347] Pezdevî, *Usulu'd-Din*, 258.

[348] Nesefî, *Tabsiratü'l-Edille, II*, 840-842.

[349] Nesefî, *Tabsiratü'l-Edille*, II, 842-844; Nesefî, *Temhîd*, 111.

[350] Nesefî, T*absiratü'l-Edille*, II, 847.

[351] Pezdevî, *Usulu'd-Din*, 258-261, 270; Krş. Nesefî, *Bahrü'l-Kelam*, 49; *Tabsiratü'l-Edille,* II, 838.

[352] Pezdevî, *Usulu'd-Din*, 264- 267; Krş. Nesefî, *Temhîd*,, 112-113; *Bahrü'l-Kelam,* 48-49; *Tabsiretü'l-Edille, II*, 849-879; Eş'arî, *el-İbâne an Usûli'd-Diyâne*, 168-179; Tahâvî, Ebu Cafer Ahmed b. Muhammed b. Selame el-Ezdi, *Akîdetü't-Tahâviyye,* byy. trs., 8; İbn Humam, *Musâyere*, 254.

[353] Pezdevî, *Usulu'd-Din*, 257 vd; Nesefî, *Tabsiratü'l-Edille, II*, 849.

[354] Kâdî Abdülcabbar, *Şerhu Usûli'l-Hamse*, 757-758; Îcî, *el-Mevakıf*, 400.

[355] Nesefî, *Bahrü'l-Kelam*, 48; Nesefi, *Temhîd*, 109; *Tabsiratü'l-Edille, II*, 850.

[356] Pezdevî, *Usulu'd-Din*, 264.

[357] Pezdevî, *Usulu'd-Din*, 258-261, 270; Nesefî, *Bahrü'l-Kelam*, 48; Nesefi, *Tabsiratü'l-Edille, II,* 861.

[358] Nesefi, *Tabsiratü'l-Edille, II*, 861.

[359] Fetih, 48/16.

[360] Nesefi, *Temhîd fi Usûli'd-Din*, 110-111; Nesefî, *Tabsiratü'l-Edille*, II, 851; Krş. Pezdevî, *Usulu'd-Din*, 258-259.
[361] Bkz. Pezdevî, *Usulu'd-Din*, 258-260.
[362] Pezdevî, *Usulu'd-Din*, 262; krş. Nesefi, *Tabsiratü'l-Edille*, II, 852; Krş. Pezdevî, *Usulu'd-Din*, 262.
[363] Nesefi, *Tabsiratü'l-Edille, II*, 852.
[364] Pezdevî, *Usulu'd-Din*, 262.
[365] Bir kimsenin gerçek inancını gizlemesi-korunması anlamında kullanılan Şîa'ya ait dinî bir kavram. Ayrıntılı bilgi için bkz. el-*Kummî, Risaletu'l-İ'tikadati'l-İmâmiyye, (Şiî-İmâmiyye'nin İnanç Esasları),* 127.
[366] Nesefi, *Tabsiratü'l-Edille, II*, 853.
[367] Tirmizî, Ebi İsa Muhammed b. İsa b. Sevrâ, *Sünen*, *Menâkıb*, 19, İstanbul, 1413/1992; İbn Mâce, *Sünen*, Mukaddime, 11; krş. Kâşifü'l-Gıtâ, *Aslu'ş-Şîa ve Usûluhâ,(Ca'ferî Mezhebi ve Esasları,)* 50.
[368] Tahrim, 66/4; Ayrıca Muhammed, 47/11; Pezdevî, *Usulu'd-Din*, 265; Krş. Nesefi, *Tabsiratü'l-Edille, II*, 855- 856.
[369] Tirmizi, Sünen, *Menakıb*, 20; İbn Mace, *Sünen,* Mukaddime, 11; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, Beyrut, 1405/1985, I, 170, 177.
[370] Pezdevî, *Usulu'd-Din*, 265; krş Nesefi, *Tabsiratü'l-Edille, II*, 857- 858.
[371] Pezdevî, *Usulu'd-Din*, 264- 265; Krş. Nesefi, *Tabsiratü'l-Edille*, II, 858.
[372] Pezdevî, *Usulu'd-Din*, 265- 266.
[373] Nesefî, T*absiratü'l-Edille, II*, 867-868; Nesefî, *Bahrü'l-Kelam*, 48-49; *Temhîd fi Usûli'd-Din*, 112.
[374] Pezdevî, *Usulu'd-Din*, 265; Nesefî, *Bahrü'l-Kelam*, 48-49; Nesefi , *Temhîd*, 112; Nesefî, *Tabsiratü'l-Edille, II*, 867-870.
[375] Hz. Ömer'in belirlediği Şûrâ üyeleri Hz. Osman, Hz. Ali, Hz. Talha, Hz. Zübeyr, Hz. Abdurrahman b. Avf ve Sa'd b. Ebi Vakkas'tan oluşmaktaydı.
[376] Pezdevî, *Usulu'd-Din*, 266-267; krş. Nesefî, *Temhîd fi Usûli'd-Din*, 112; *Bahrü'l-Kelam,* 49; *Tabsiretü'l-Edille, II*, 871; Sâbûnî, *Bidâye*, 60; Bağdadî, *Usulu'd-Din*, 286.
[377] Pezdevî, *Usulu'd-Din*, 266-267.
[378] Nesefî, *Tabsiratü'l-Edille*, II, 872.
[379] Nesefî, *Temhîd*, 112; Nesefi, *Bahrü'l-Kelam*, 49; *Tabsiratü'l-Edille*, II, 873-878.
[380] Nesefî, *Temhîd*, 113; Nesefî, *Tabsiratü'l-Edille*, II, 879.
[381] Pezdevî, *Usulu'd-Din*, 267.
[382] Nesefî, *Tabsiratü'l-Edille, II*, 848, 880.
[383] Tirmizî, *Sünen*, Fiten, 48, hadis no: 2226, (4/503)
[384] Pezdevî, *Usulu'd-Din*, 267; krş. Nesefî, *Tabsiratü'l-Edille, II*, 881.
[385] Nesefî, *Tabsiratü'l-Edille, II*, 883; Krş. Pezdevî, *Usulu'd-Din*, 283.
[386] Nesefî, *Tabsiratü'l-Edille, II*, 885-888.
[387] Nesefî, *Tabsiratü'l-Edille, II*, 887; Bakillani, *Temhid*, 552-553.
[388] Eş'ârî, *İbâne an Usuli'd-Diyâne*, 178-179.
[389] Hucurat, 49/9.
[390] Nesefî, *Tabsiratü'l-Edille, II*, 888-889.

[391] Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal, I*, 109; Ayrıca bkz. Watt, W. Wontgomery, *İslam Düşüncesinin Teşekkül Devri*, Çev. Ethem Ruhi Fığlalı, Ankara, 1981, 17.

[392] Nesefî, *Tabsiratü'l-Edille*, II, 891-895.

[393] Tirmizî, *Sünen*, Fiten, 48, hadis no: 2226, (4/503)

[394] Nesefî, *Bahrü'l-Kelam*, 49; Krş; Pezdevî, *Usulu'd-Din,* 267.

[395] Nesefî, *Tabsiratü'l-Edille*, II, 860.

[396] Pezdevî, *Usulu'd-Din*, 277; Krş: Nesefî, *Temhîd fi Usûli'd-Din*, 113; Ebû Hânife, *el-Fıkhu'l-Ekber*, 73; Sâbûnî, *Bidâye*, 61; İcî, *el-Mevakıf*, 407-408, İbn Teymiyye, Ahmed b. Abdulhalim b. Abdusselam, *el-Akîdetü'l-Vâsitıyye*, *MÜİFVY*. No: 41, İstanbul, trs., 17-18.

[397] Kâdî Abdülcabbar, *Şerhu Usûli'l-Hamse*, 766-767.

[398] Kâdî Abdülcabbar, *Şerhu Usûli'l-Hamse*, 767.

[399] Bâkıllânî, *Kitabü't-Temhid*, 478; krş. Gölcük, Şerafeddin, *Din ve Toplum*, Esra yayınları, İstanbul, 2000, 336.

[400] Bâkıllânî, *Kitabü't-Temhid*, 479; Cüveynî, *İrşad*, 358; Ayrıntılı bilgi için bkz. Mâverdî, *Ahkamü's-Sultâniyye*, 53-60; Gölcük, *Din ve Toplum*, 336.

[401] Bâkıllânî, *Kitabü't-Temhid*, 479.

[402] Pezdevî, *Usulu'd-Din*, 272-275; Bâkıllânî, *Kitabü't-Temhid*, 478; krş. İbn Humam, *el-Musayere,* 277-278.

[403] Pezdevî, *Usulu'd-Din*, 273.

[404] Pezdevî, *Usulu'd-Din*, 273; Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, I, 108.

[405] Pezdevî, *Usulu'd-Din*, 273.

SONUÇ

Türk olduğu kuvvetle muhtemel olan XI. yüzyılda Semerkand ve Buhara'da yaşayan Ebu'l-Yusr Pezdevî, Hanefi-Mâtürîdî kelam ekolünün metodolojisine büyük ölçüde bağlı kalarak kendi algıladığı bilgi, âlem ve Allah anlayışını ortaya koymuştur.

Pezdevî'nin bilgi kuramı ve inanç konularındaki tavrı taklitçi değil, yapıcı bir nitelik taşımaktadır. Bilginin yalnızca haberden öğrenileceği iddiasını tartışmış, kesin bilgiye ulaşmada duyuların, aklın ve tecrübenin vazgeçilmez önemini vurgulamıştır. Tasavvufcuların bilgi kaynaklarından saydığı ilhamı ilim sebeplerinden saymamakla kelamcılığını ortaya koymuştur. Allah-alem ilişkisiyle ilgili olarak Kur'anî verilerden hareketle yalnız Allah'ın başlangıçsız olduğunu, içindekilerle birlikte bütün alemin sonradan yaratıldığını açık bir şekilde ortaya koymuş, alemin yaratılmışlığını Allah'ın varlığına kanıt saymıştır.

Onun algıladığı Allah, başlangıçsız ve sonsuzdur. Yaratılmışların nitelendiği cevher, cisim ve arazdan müteşekkil olmadığı gibi bunların ayrı ayrı her birisi de değildir. Zaman ve mekanla kayıtlı olmadığı gibi herhangi bir yönde de bulunmaz. Allah bir tek olup eşi, benzeri ve ortağı bulunmamaktadır.

Allah yalnız kendisine özgü zâtî ve subûtî sıfatlarla donanmıştır. Yaratılmışlardan hiçbir şey ona benzemediği gibi O da hiçbir yaratığa benzememektedir. İslam düşünce tarihinde ortaya çıkan teşbih, tecsim ve ta'til gibi sorunların bütünü Allah'ın sıfatlarının yanlış anlaşılmasından kaynaklanmaktadır. Allah'ın sıfatlarının ifrat ve tefrite yani ne antropomorfist ne de aşırı tenzihçiliğe kaçmadan anlaşılmasının Allah'ın zatı açısından bir soruna yol açmayacağını düşünmüş ve bu noktada Hanefi-Mâtürîdî yaklaşımın doğruluğunu kanıtlamaya çalışmıştır.

Allah her şeyin yaratıcısı olduğundan insan fiillerinin de yaratıcısıdır, ancak bu durum insanın irade hürriyetine sahip olmasını engellememektedir. Birey kendi hür iradesiyle isteğe bağlı, ihtiyari fiil ve eylemlerini yapma yetisiyle donatılmıştır. Bu nedenle de yapıp ettiklerinden sorumludur.

Allah hiçbir şeyi yapmak zorunda olmadığı gibi peygamber göndermek mecburiyetinde de değildir. Akıl, insanın ahirette kurtuluşunu sağlayacak yolu tam manasıyla bulamayacağından, insanlığa elçi göndermek aklî bakış açısından övgüye layık bir davranıştır. Bu nedenle Allah'ın elçi göndermesi onun hikmetinin bir tezahürüdür, rahmettir ve lütuftur. Pezdevî'nin peygamber telakkisi Kur'an'ın sıklıkla vurguladığı beşer- peygamber teması ile örtüşmektedir. Allah'ın bildirdiğinin dışında peygamberin gaybı bilemeyeceğini ve dini tebliğ görevinin dışında kalan hususlarda yanılıp, hata yapabileceğini belirtmesi, Kur'an'ı iyi anlayıp yorumladığının göstergesidir.

İmanın asli unsurunu tasdik olarak kabul eden Pezdevî, ameli imandan sayarak mümin olmayı adeta imkansızlaştıran ekollerin iman anlayışlarının yanlışlığını ortaya koymuş, İslam'ın insan doğasını iyi bilen gerçekçi bir din olduğunu zamanından günümüze adeta haykırmıştır. Bu sebeple taklit yoluyla elde edilen imanı geçerli saymakla birlikte, Allah'ı bilme ve tanımada aklın fonksiyonuna

özel önem vermiştir.

Akıl ve duyuların idrak alanının dışında kalan öteki dünya ile ilişkin problemlere Kur'an'ın ışığında Ehl-i sünnet perspektifinden çözümler sunmaya çalışmıştır.

Öteki dünyanın dolayısıyla dirilişin imkanını naklî argümanlar yerine insandaki adalet duygusundan hareketle aklî yönden kanıtlamaya çalışması onun orijinal yönlerindendir.

Özelde Mâtürîdî genelde Ehl-i sünnet kelamcılarına göre, imamet/ *devlet başkanlığı* sorunu Şîa'nın aksine, imanla ilgili bir inanç konusu değil, aklî bir konudur. Ebu'l-Yusr Muhammed Pezdevî de dahil olmak üzere Mâtürîdî kelamcılar, devlet başkanlığı konusunu halkın seçimiyle ilgili insanlığın huzur ve yararına ilişkin bir mesele olarak değerlendirmişlerdir.

Mâtürîdî kelamcısı Pezdevî İslam toplumunu sevk ve idare edecek devlet başkanının "Müslümanların/ ümmetin seçimi" ile belirlenmesi gerektiğini ileri sürerek, yönetimde teokratik bir düzeni kabul etmemekte, toplum fertlerinin seçimine dayalı cumhurî bir sistemi benimsemiş görünmektedir. Pezdevî'nin kelam anlayışında devlet başkanlığı kurumu, beşerî, sosyal ve içtimaî bir gereklilik ve ihtiyaçtır. O, toplumda huzur ve mutluluğun sağlanması, var olan düzenin korunması ve devamlılığı için devlet başkanını zorunlu görmektedir.

Ebu'l-Yusr Muhammed Pezdevî'nin devlet başkanlığının gerekliliği, şartları ve onunla ilgili diğer konulardaki görüşleri, genelde Ehl-i sünnet çizgisinin dışında kalan İslam kelam ekollerinin özelde ise Şîa'nın bu konudaki görüşlerinin aksini ispatlamaya yönelmiş görünmektedir. Onun bu yaklaşımı ilk dört halifenin fazilette derecelerini ele alırken özellikle belirginlik kazanmaktadır. O bu yaklaşımıyla İslam toplumunun Hz. Peygamber'den sonraki devlet başkanlığına yönelik fiilî uygulamalarını onamakta, söz konusu fiilî uygulamalara aykırı olarak dile getirilen görüşleri ise tasvip etmemekte adeta heterodoks kabul etmektedir.

Pezdevî aynı düşüncede olmasa da çağdaşı Ebu'l Muin Nesefi, devlet başkanının Kureyş kabilesinden olması ilkesine ihtiyatlı yaklaşmış, bu ilkenin konulmasını bazı gerekçelere dayandırarak devlet başkanlığının ırk, soy ve nesep itibariyle Kureyş kabilesine özgü kılınmadığını ifade etmeye çalışmıştır.

Pezdevî, genel olarak İmam-ı Azam Ebu Hanife (80-150/699-767)'nin benimsediği din anlayışından hareket ederek yaşadığı dönemde zulüm ve adaletsizlik yapan hükümdarların eleştirilebileceğini, onlara mutlak itaatin doğru olmadığını belirtmiş, bununla birlikte o, devlet başkanının yaptığı hatalardan dolayı hiçbir biçimde isyana kalkışılmasını da onaylamamıştır. Onun bu tutumundan ortaya çıkan haksızlık ve yanlışlıkların yapıcı eleştirilerle düzeltilmesini tercih ve tavsiye ettiği anlaşılmaktadır.

Pezdevî'nin kendinden sonraki nesillere aktardığı imamet/ devlet başkanlığı ile ilişkin görüş, rivayet ve algılayış tarzları, kendi yaşadığı döneme kadarki bakış açısını yansıtmaktadır. Ancak söz konusu bakış açılarının sonraki zamanlardaki kelamcıların konuya yaklaşımlarına, onların da içinde yaşadıkları toplumların konuyla ilgili inançlarının oluşmasına büyük oranda tesir ettiği gözden kaçırılmaması gereken bir olgudur. İçinde yaşadığımız zaman diliminde de bu

anlayışın etkisi gözlenmektedir.

Pezdevî örneğinde Matürîdî kelam sistemi, devlet başkanlığı kurumunu din için değil, toplum için olmazsa olmaz bir müessese olarak telakki etmekte, devlet başkanının belirlenmesini (seçimini) toplumu oluşturan bireylere bırakmaktadır.

Netice de Pezdevî kısır ve anlamsız kelamî tartışmalara girmeksizin genelde Matürîdî çizgide Ehl-i sünnetin inanış biçimini sade bir şekilde ortaya koymaya çalışmış ve bunda da başarılı olmuştur. Bu tavrı ve duruşuyla da haklı olarak Kelam Tarihindeki seçkin yerini almıştır.

Bibliyografya

Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, Beyrut, 1405/1985.

Aliyyü'l-Kârî, Ali b. Sultan Muhammed, *Şerh alâ Fıkhı'l-Ekber*, İstanbul, 1375/1955.

Akbulut, Ahmet, *Sahabe Dönemi İktidar Kavgası*, Ankara, 2001.

Bağdâdî, Ebû Mansûr Abdulkâhir, *Usûlu'd-Din*, thk. Lecne İhyâ et-Türasi'l-Arabî, Beyrut, 1401/1981.

Bağdâdî, Abdulkaahir, *el-Fark Beyne'l-Fırak*, (Mezhepler Arasındaki Farklar), Çev. E. Ruhi Fığlalı, Ankara, 1991.

Bâkillânî, Ebi Bekr Muhammed b. Tayyib, *Kitab Temhîdu'l-Evâil ve Telhîsu'd-Delâil*, thk. İmaduddin Ahmed Haydar, Beyrut, 1407/1987.

Cürcânî, Seyyid Şerif Ali b. Muhammed, *Kitabü't-Ta'rifât*, Daru'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut, 1416/1995.

Cüveynî, Ebu'l-Meâlî Abdulmelik, *Kitabü'l-İrşâd ilâ Kavâtii'l-Edilleti fî Usûli'l-İ'tikâd*, thk. Esad Temim, Beyrut, 1413/1992.

Çağatay, Neşet- Çubukçu, İbrahim Agah, *İslam Mezhepleri Tarihi*, Ankara, 1985.

Çelebi, İlyas, *İslam İnancında Gayb Âlemi*, İstanbul, 2007.

Ebû Hânife, İmam-ı Âzam, *el-Fıkhu'l-Ekber, (İmâm-ı Âzam'ın Beş Eseri* orijinal metin, Çev. Mustafa Öz), İstanbul, 1992.

Ebû Hanîfe, *Vasiyye, (İmam-ı Azam'ın Beş Eseri* içinde orijinal metin, Haz. Mustafa Öz,) İstanbul, 1992.

Eş'arî, Ebû'l-Hasan Ali b. İsmail, *Makâlâtü'l-İslamiyyîn ve İhtilâfü'l-Musallîn*, thk. Muhammed Muhyiddin Abdulhamit, Beyrut, 1411/1990.

Eş'arî, Ebi Hasan Ali b. İsmail, *Kitabü'l-Luma' fi'r-Reddi alâ Ehli'z-Zeyği ve'l-Bida',* thk. Hammude Garâbe, Kahire, trs.

Eş'arî, Ebi Hasan Ali b. İsmail, *el-İbâne an Usûli'd-Diyâne*, thk. Beşir Muhammed Uyûn, Dimeşk, 1413/1993.

Fığlalı, E. Ruhi, *Çağımızda İtikadî İslam Mezhepleri*, İstanbul, 1990.

Gazzalî, Ebû Hamid, *el-İktisâd fi'l-İ'tikâd,* Daru'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut, 1409/1988.

Gazalî, Ebu Hamid, Muhammed, *İhyâu Ulumi'd-Din*, İstanbul, 1986.

Gölcük, Şerafeddin, *Din ve Toplum*, Esra yayınları, İstanbul, 2000.

Güler, İlhami, *İman ve İnkârın Ahlâkî ve Bilişsel (Kognitif) Temelleri*, İslamiyât, I, sayı: I, 1998.

Halife B. Hayyât, T*arihu Halife b. Hayyât*, Çev. Abdulhalik Bakır, Ankara, 2001

Harpûtî, Abdullatif, *Tenkihü'l-Kelam fî Akâidi Ehli İslam*, Dersaadet, Necm İstikbâl Matbaası, İstanbul, 1330/1911.

Hatipoğlu, M. Said, 'Hilâfetin Kureyşliliği', *AÜ. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, c. XXIII, Ankara, 1978.

Hamevî, Şihabuddin Ebi Abdullah Yakut b. Abdillah, *el-Mu'cemu'l-Büldan*, Beyrut, 1979.

Hayyât, Ebi Hüseyin Abdurrahim b. Muhammed, *Kitabü'l- İntisâr ve'r-Reddi alâ İbn Ravendî el-Mülhid*, thk. Neyberg, Beyrut, 1987

el-Hillî, Yusuf b. Ali b. Mutahhar, *Keşfü'l-Murâd fî Şerhi Tecrîdi'l- İtikâd,* Bombay, 1310/1892.

el-Hillî, Yusuf b. Ali b. Mutahhar, e*l-Babü'l-Hâdî Aşere, (şerhleri Nâfî Yevmi'l-Haşr ve Miftahü'l-Bâb ile birlikte)* thk. Mehdi Muhakkik, Tahran, 1365/1946.

İbn Ebû Şerif, Kemaleddin, *el-Müsâmere,* (el-Müsâyere ve İbn Kutluboğa'nın hâşiyesi ile birlikte) Bulak, 1317/1899.

İbn Furek, Ebu Bekir Muhammed b. Hasan, *Mücerredü Makalati'ş-Şeyh Ebi'l-Hasen el-Eş'ârî,* Thk. Daniel Gimaret, Beyrut, 1987

İbn Haldun, *Mukaddime*, Çev. Zakir Kadiri Uğan, İstanbul, 1989.

İbn Hazm, Ebu Muhammed Ali b. Ahmed b. Hazm, *el-Fasl fi'l Milel ve'l-Ehvâi ve'n-Nihal,* Beyrut, 1406/1986.

İbn Humam, Kemal, *el-Musâyere* (şerhleri Şerhu'l-Musâyere ve Musâmera bi Şerhi'l-Musâyere ile birlikte), İstanbul, 1979.

İbn Kutluboğa, *Tacu't- Terâcim fi Tabakâti'l-Hanefiyye*, Bağdat, 1962.

İbn Mace, Ebî Abdullah b. Yezid el-Kazvanî (273/886), *Sünen*, Çağrı yay., İstanbul, 1413/1992

İbn Manzur, Ebi'l-Fadl Cemaleddin, *Lisanü'l-Arab*, Daru'l-Fikr, Beyrut, 1410/1990.

İbn Teymiyye, Ahmed b. Abdulhalim b. Abdusselam, *el-Akîdetü'l- Vâsitıyye*, Müifvy. No.41, İstanbul, trs.

İbn Teymiyye, Takiyyuddin, *Kitabu'l-İmân*, Thk. Haşim Muhammed Şazelî, Kahire, trs.

İcî, Adûduddîn, *el-Mevâkıf fî İlmi'l-Kelam*, Alemü'l-Kütüb, Beyrut, trs.

İsfehânî, Râgıb, Hüseyin b. Muhammed, *el-Müfredât fi Garibi'l-Kur'an*, İstanbul, 1986.

Kâdî Abdülcabbar, Ahmed, *Şerhu Usûli'l-Hamse,* thk. Abdülkerim Osman, Mektebetü'l-Vehbe, Kahire, 1416/1996.

Kadı Abdülcebbar, *el-Muğnî fi Ebvabi't-Tevhid ve'l-Adl*, (nşr. İbrahim Medkur, Taha Hüseyin ve dğr.), Kahire, 1962-65.

Kadı Ebu Ya'la, Muhammed b. Hüseyin el-Bağdadî, *Mesâilü'l-İmân*, Thk. Abdulazaiz el-Halef, Riyad, 1410.

Kâşifü'l-Gıtâ, Muhammed Hüseyin, *Aslu'ş-Şîa ve Usûluhâ, (Ca'ferî Mezhebi ve Esasları,)* Çev. Abdülbâki Gölpınarlı, İstanbul, 1979.

Kavakçı, Y. Ziya, "el-Bezdevi, Ebu'l-Usr Ali b. Muhammed" *İslam Medeniyeti III*, İstanbul, 1973.

Keskin, Halife*, İslam Düşüncesinde Allah- Âlem İlişkisi*, İstanbul, 1996.

Kuleynî, *el-Usul mine'l-Kâfî,* Beyrut, 1401.

el-Kummî, Ebû Cafer Muhammed b. Ali İbn Bâbaveyh, (ö.381/991), *Risaletu'l-İ'tikadati'l-İmâmiyye, (Şiî-İmâmiyye'nin İnanç Esasları)* Çev. E. Ruhi Fığlalı, Ankara, 1978.

Kutlu, Sönmez, 'Bilinmeyen Yönleriyle Türk Din Bilgini: İmam Mâturîdî', *Dinî Araştırmalar*, c.5, sayı: 15, 2003.

Leknevî, Ebu'l-Hasen Muhammed, *Kitabu'l-Fevaidi'l-Behiyye fî Terâcimi'l-*

Hanefiyye, Mısır, 1324.

Makrizî, Takıyyuddin b. Ahmed, *Kitab el-Hıtat,* Mısır, 1326.

Mâtürîdî, Ebu Mansur, *Kitabü't-Tevhid*, Thk. Fethullah Huleyf, Daru'l-Câmiati'l-Mısrıyye, İskenderiye, trs.

Mâtürîdî, Ebu Mansur, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, Hacı Selim Ağa Kütüphanesi, Nu: 40.

Mâverdî, Ebi Hasan Ali b. Muhammed b. Habib el-Basrî, *el-Ahkâmü's-Sultâniyye el-Vilâyâtü'd-Diniyye,* thk. Halid Abdüllatif, Daru'l-Kitabi'l-Arabî, Beyrut, 1410/1990.

el-Muzaffer, Muhammed Rıza, *Akâidü'l-İmâmiyye, (Şîa İnançları)*, Çev. A. Gölpınarlı, İstanbul, 1978.

Münavî, *Feyzu'l-Kadir,* Mısır, 1356/1938.

Müslim, Ebi Hüseyin Müslim b. El-Haccac, *Sahih-i Müslim,* Çağrı yay., İstanbul, 1413/1992.

Nesefî, Ebû'l-Muîn Meymûn b. Muhammed, *Bahrü'l-Kelam fi Akâidi Ehli'l-İslam*, Matbaa Meşriki'l-İrfân, Konya, 1327-9.

Nesefî, Ebû'l-Muîn Meymûn b. Muhammed, *Tabsiratü'l-Edille fî Usûli'd-Dîn,* thk. Claude Salame, Dımaşk, 1993.

Nesefî, Ebû'l-Muîn Meymûn b. Muhammed, *Temhîd fi Usuli'd-Din*, Thk. Abdulhayy Kabil, Daru's-Sekâfe, Kahire, 1407/1987.

Nesefî, Ebi Hafs Ömer b. Muhammed, *Metni Akâid,* (Şerhu'l-Akaid içinde, haz. S. Uludağ, İstanbul, 1992)

el-Nevbahtî, Ebî Muhammed Hasan b. Mûsâ, *Kitab Fırakü'ş-Şîa*, neş. H. Peter, İstanbul, 1931.

Nişvânu'l-Himyeri, Ebû Said, *el-Hûru'l-Iyn*, thk. Kemal Mustafa, Kahire, 1948.

Onat, Hasan, Şiî Imamet Nazariyesi, *A.Ü.İ.F.D.*, c. XXXII, Ankara, 1992.

Özarslan, Selim, 'Peygamberin Özelliklerinden Erkek Olmak ve Düşündürdükleri', *C.Ü.İlahiyat F. Dergisi*, X/2, 2006, 107-118.

Özarslan, Selim, *İslam'da Ölüm ve Diriliş Öğretisi*, Kitap Dünyası, Konya, 2001.

Özcan, Hanifi, *Mâtürîdî'de Bilgi Problemi*, İstanbul, 1993.

Pezdevî, Ebu'l-Yusr Muhammed, *Usuli'd-Din*, neşr., Hans Peter Linss, Kahire, 1383/1963.

Pezdevî, Eb'ul Yusr Muhammed, *Usûlu'd-Din* (Ehl-i Sünnet Akaidi), Çev. Şerafeddin Gölçük, İstanbul, 1988.

Pezdevî, Ebu'l-Yusr, *Kitab fîhi Ma'rifetü'l- Huceci'ş-Şer'iyye*, (nşr. Marie Bernard-Eric Chaumont), Kahire, 2003.

Râzî, Muhammed b. Ömer b. Hüseyin Fahreddîn, *Kitabü'l-Muhassal Efkârü'l-Mütekaddimîn ve Müteahhirîn mine'l-Hukemâi ve'l-Mütekellimîn*, thk. Hüseyin Atay, Mektebetü Daru't-Türâs, Kahire, 1411/1991.

Râzî, Fahreddin, *el-Erbaîn fî Usuli'd-Din*, thk. Ahmed Hicazi Es-Saka, Kahire, 1406/1986.

Râzi, Fahreddin, *et-Tefsiru'l-Kebir,* (Mefâtihu'l-Gayb), Daru'l-Fikr, Beyrut, 1415/1995.

Râzi, Fahreddin, *Meâlimu Usûli'd-Din* (İslam İnancının Ana Konuları), Çev. Nâdim Macit, Erzurum, 1996.

Sâbûnî, Nûreddin, *el-Bidâyetü fi Usûli'd-Din*, thk. Bekir Topaloğlu, Ankara,

1995.
Sübkî, Tacuddin Ebî Nasr Abdulvahhab b. Ali b. Abdulkafî, *es-Seyfu'l-Meşhûr fî Şerhi Akîdeti Ebî Mansur,* thk. M.Saim Yeprem, İstanbul, 1989.
Şehristânî, Ebi'l-Feth Muhammed b. Abdulkerim, *Nihâyetü'l-İkdâm fi İlmi'l-Kelam*, Mektebetü'l-Mütenebbî, Kahire, trs.
Şehristânî, Ebi'l-Feth Muhammed b. Abdülkerim, *el-Milel ve'n-Nihal*, thk. Ahmed Fehmi Muhammed, Daru'l-Kutubü'l-İlmiyye, Beyrut, trs.
Taftazânî, Ebû'l-Vefâ, *Ana Konularıyla Kelam*, Çev. Şerafeddin Gölcük, Konya, 2000.
Taftazânî, Mesud b. Ömer b. Abdillah Saduddin, *Şerhu'l-Makâsıd,* thk. Abdurrahman Amira, Beyrut, 1409/1989
Taftazânî, Saduddin, *Şerhu'l-Akaid,* (Kelam ilmi ve İslam Akaidi içinde orijinal metin, haz. S. Uludağ,) İstanbul, 1992.
Tahâvî, Ebû Cafer Ahmed b. Muhammed b. Selame el-Ezdi, *Akîdetü't-Tahâviyye,* byy. trs.
Tebrizî, Muhammed Sâbirî, *Caferî Mezhebine Göre Dinin Esasları,* Çev. Hüseyin Perviz Hâtemi, İstanbul, 1965.
Tirmizî, Ebi İsa Muhammed b. İsa b. Sevrâ, *Sünen*, Çağrı yay. İstanbul, 1413/1992.
Toğan, Zeki Velidi, *Bugünkü Türk İli Türkistan ve Yakın Tarihi,* İstanbul, 1981
Watt, W. Wontgomery, *İslam Düşüncesinin Teşekkül Devri*, Çev. Ethem Ruhi Fığlalı, Ankara, 1981.
Yazıcıoğlu, Mustafa Sait, *Mâtürîdî ve Nesefî'ye Göre İnsan Hürriyeti Kavramı*, Ankara, 1988.
Zehebî, Ebu Abdullah Şemseddin Muhammed b. Ahmed b. Osman, *Siyeru A'lâmi'n-Nübelâ*, Beyrut, 1413/1993.
Zemahşerî, Muhammed b. Ömer (538/1143), *Tefsiru'l-Keşşâf an Hakâiki Gavâmidi't-Tenzîli ve Uyunu'l- Ekâvîli fî Vucuhi't-Te'vîl*, thk. Abdurrazzak el-Mehdi, Daru't-Türâsi'l-Arabî, Beyrut, 1417/1997.
Zirikli, Hayreddin, *el-A'lâm*, Beyrut, 1980.